PER
BX
4878
.B64
no.158-
159

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 20 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BX4878 .B64 no.158-159

Bollettino della Società di studi valdesi.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/bollettinodellas1591soci

N. 159 Luglio 1986

BOLLETTINO DELLA SOCIETÁ DI STVDI VALDESI

Reazioni romane alla revoca dell'editto di Nantes (1685-1689)

Verso la metà del XVIII secolo due storici italiani, nei loro annali, parlano della revoca dell'editto di Nantes elevando alte lodi nei confronti di Luigi XIV e controbattendo le critiche che potevano essere fatte ad una tale disposizione da molti punti di vista. L. A. Muratori, nei suoi « *Annali d'Italia dal principio dell'era volgare sino all'anno 1750* », stesi tra il 1744 e il 1749, considera la revoca una « pia e generosa azione » che « basterà sempre a rendere glorioso ed immortale il suo nome ». Muratori è al corrente che il re fu criticato dai protestanti per « alcuni eccessi » commessi contro gli ugonotti che non poterono o non vollero lasciare il regno e da altri per il danno economico che la monarchia subiva per la fuga di « tanti milioni d'oro e tanti artisti ». Lo storico loda al contrario la preferenza data dal re al bene della religione cattolica e alla sicurezza della monarchia (1).

Il Guarnacci nei suoi annali concernenti pontefici e cardinali da Clemente X a Clemente XII (1670-1740) colloca la revoca dell'editto accanto alle dispute tra la monarchia francese e il papato romano riguardo all'autonomia della chiesa cattolica francese. Nonostante il dissenso col papato, Luigi XIV difende la fede cattolica contro « la setta dei protestanti e dei calvinisti », che abusando dell'editto di Enrico IV ampliava

---

(1) L. A. Muratori, *Annali d'Italia dal principio dell'era volgare sino all'anno 1750*, XI, Napoli 1733, p. 318: « Ma quel che fece maggiormente risonare il nome del cristianissimo monarca, fu l'editto da lui pubblicato nell'ottobre di quest'anno, con cui rivocò, ed annullò l'editto di Nantes del 1598, vietando in avvenire nei suoi regni l'esercizio della setta calviniana. Che lamenti, che esagerazioni facesse tutto il partito de' protestanti per questa risoluzione del re cristianissimo, non si potrebbe esporre, se non con assaissime parole. Reclamarono essi sopra tutto contro alcuni eccessi commessi nella conversione di quegli ugonotti, che o non vollero, o non poterono uscir di Francia. Rumoreggiavano altri contro la poca economia del re, il quale lasciò partir da i suoi regni tante migliaia di famiglie eretiche, e con esso loro tanti milioni d'oro, e tanti artisti, che andavano ad arricchire paesi stranieri. Ma il re volle preferire al proprio interesse il ben della religione cattolica, e la quiete della sua monarchia, la quale per gli esempli passati non si trovava mai sicura, nutrendo nel seno gente di religion diversa, che non cessava di tentar di nuocere, e teneva sempre in sospetto la corona. In somma presso i cattolici sì pia e generosa azione di Luigi XIV tale fu, che basterà sempre a rendere glorioso ed immortale il suo nome ».

di giorno in giorno la libertà concessa. Dopo aver indicato le misure adottate da Luigi XIV contro i protestanti, lo storico afferma che il papa Innocenzo XI in concistoro lodò altamente la pietà del re, indisse pubbliche feste, scrisse al re con animo grato. Aggiunge però che lo esortò a difendere la chiesa sotto ogni aspetto e a tutelare la sua libertà, con evidente allusione alle dispute in corso (2).

Se da queste sintetiche esposizioni annalistiche e tardive si risale ad alcuni documenti dell'epoca della revoca si può osservare come il papato romano e la sua segreteria di stato avessero ben altre opinioni intorno alla politica religiosa di Luigi XIV in generale e alla revoca dell'editto di tolleranza in particolare.

Una fonte di primissimo ordine in proposito è costituita dall'epistolario intercorso tra il nunzio in Francia dell'epoca, Angelo Ranuzzi (1626-1689), e gli uffici della Segreteria di Stato (3).

Il 15 ottobre 1685, da Fontainbleu, il nunzio scriveva al segretario di stato, cardinale Alderano Cibo, informandolo del « fervore col quale ora si usa qui ogn'opera immaginabile per l'oppressione dell'eresia ». In due mesi i convertiti sarebbero stati più di 400.000. Il re punterebbe soprattutto a far cessare l'attività dei ministri protestanti allettandoli con pensioni e a far costruire nuove chiese cattoliche. Charles-François Colbert, marchese di Croissy, segretario di stato agli affari esteri, avreb-

(2) M. Guarnacci, *Vitae et res gestae pontificum romanorum et S.R.E. Cardinalium a Clemente X usque ad Clementem XII*, I, Roma 1751, col. 113: « Dum haec agebantur magna utrimque constantia et graviori in dies contentione, Rex tamen inviato prorsus animo eamdem fidem tuebatur catholicam; novas opiniones edicto publico disseminari prohibuit circa mores et fidei doctrinam; gliscentemque atque in dies intumescentem sectam protestantium et calvinistarum severiori mulctavit decreto. Abolevit ac revocavit edictum nannetense, seu, un dicunt, de Nantes, quod anno 1598 ediderat Henricus IV, ex quo permittebatur protestantibus liberum eorum religionis exercitium. Quo quidem edicto ipsi protestantes abusi fuerant, illud amplificando quotidie atque extendendo ad casus minime per missos. Spatium sex mensium illis indulsit ad religionem catholicam amplexandam a probis religiosis et missionariir quos in omnes sui regni partes immiserat addiscendam. Quo tempore elapso eos deportandos iussit atque in exilium abegit. Eorum templa subvertit ac solo aequavit. Inhabiles eos dixit ad regni dignitates capessendas imo ad quacumque officia tam prophana quam sacra; aliaque plura mirifica gessit anno 1686 et una vice plusquam decies centena millia haereticorum evaserunt regnoque excesserunt. Regiam pietatem egregiis laudibus exornavit Pontifex in consistorio quod ad Sacrum Collegium habuit. In publicae laetitiae argumentum ferias indixit et gaudio gestiens et gratulabundus scripsit Lodovico XIV Galliarum regi. Immortalitatem illi pollicetur atque in annalibus christianis aeternam memoriam. Verumtamen ut omni ex parte ecclesiam Dei tueri velit hortatur et ad religionem quacumque amplificandam ecclesiaeque libertatem impellit ».

(3) *Correspondance du nonce en France Angelo Ranuzzi* (1683-1689), éditée par B. Never, I-II, Rome 1973. Vedi i documenti paralleli della diplomazia francese in C. Gérin, *Le pape Innocent XI et la révocation de l'édit de Nantes*, in *Revue de quéstions hisoriques* 24 (1978), pp. 377-441. Sull'ambiente curiale di Innocenzo XI vedi B. Never, *Culture religieus et aspirations réformistes à la cour d'Innocent XI*, in *Convegno internazionale 'di studi muratoriani, Modena 1972*, V, Firenze 1979, pp. 1-38.

be poi informato il nunzio che il re sollecitava il duca di Savoia ad estirpare l'eresie « dalle valli del Piemonte confinanti al Delfinato e che gli offre a tal fine tutta l'assistenza che potesse bisognarli ».

Alla corte tuttavia è diffusa la voce che il papa Innocenzo II « non ne mostri minimo gradimento né applaudisca in alcuna maniera alla pietà con la quale il re vi si impiega ». Il nunzio ha cercato di spiegare quanto ciò non sia vero, ma consiglia che il papa « possa deliberare se fosse bene con qualche breve o in altra forma pubblica, testificare il suo gradimento dell'applicazione del Re alla conversione degli eretici » (4).

Lo stesso giorno, da Parigi, Giovanni Battista Lauri, in servizio quale uditore presso la nunziatura, informa il cardinale Cibo che « è corsa voce che il Re abbia risoluto di rivocare et annullare intieramente l'editto di Nantes, che permette a gli Ugonotti di questo regno libertà di coscienza, non volendo S. M.tà che si professi in Francia altra religione che la cattolica romana ». Vista l'efficacia dei mezzi usati finora si afferma « che ben presto si farà in Parigi quello che si è praticato altrove, con mettere dragoni e soldati delle guardie nelle case degli ugonotti, per vivere a discrezione se non si rendono cattolici ». Tra gli ugonotti stessi di Parigi ci sarebbero delle divisioni. Alcuni vorrebbero convertirsi altri no, e, « tra quelli medesimi che si mostrano disposti a farsi cattolici, vi sono dispareri, non convenendo tutti circa il modo di farlo ». L'uditore tuttavia ritiene che « all'arrivo delle soldatesche è credibile che siano per seguire l'esempio degli ugonotti delle altre città del regno, che quasi tutti si sono convertiti ». Aggiunge poi che sarà necessario inviare missionari per l'istruzione dei neoconvertiti, ciò che è la cosa più importante, e « perché questo modo di far convertire gli eretici per via della forza da molti non viene approvato, si sente che in breve uscirà in pubblico qualche libro che giustificherà con gli esempi e con le ragioni una simile procedura » (5).

Una settimana dopo il nunzio avverte Roma dell'uscita dell'editto di revoca, ne manda un esemplare a Roma e informa che « per questa così grande risoluzione si fanno qui encomii altissimi alla pietà, alla prudenza, alla premura e al rigor d'animo con cui il re s'applica a promuovere un bene che si concepiva superiore ad ogn'aspettazione ». Ma insieme crescono le voci sulla freddezza del papa (6).

Il 29 ottobre l'attentissimo Lauri informa Cibo che « molti » pensano che il papa debba mostrare per la revoca degli editti di Nantes e Nîmes « altrettanto giubilo quanto mostrarono dispiacere i pontefici nel tempo de quali furono fatti gli editti accennati ». Sempre secondo costoro il papa dovrebbe concedere al re « il dar le bolle ai vescovi »,

---

(4) *Ibid.*, I, n. 1582, pp. 602-603.
(5) *Ibid.*, n. 1585, pp. 603-604.
(6) *Ibid.*, n. 1590, pp. 605-606.

considerando pure la necessità di provvedere alle sedi vacanti e all'istruzione dei neoconvertiti. Altri pensano che il papa dovrebbe facilitare l'accomodamento di tutte le controversie precedenti con la corte francese, soprassedendo a qualche « formalità » (7).

Un altro problema che attirò l'attenzione della nunziatura fu quello dei termini con cui gli ugonotti abiuravano e aderivano alla chiesa romana. Il nunzio diffidava ad esempio del vescovo di Grenoble, Stefano Le Camus, considerato troppo indulgente con gli eretici. Il Lauri informa: « Qui si hanno avvisi che in diverse parti del regno gli ugonotti nuovamente convertiti habbiano fatto le loro abiurazioni in termini generali, e senza dichiarare specificamente gli articoli della religione cattolica che essi devono credere, al che habbiano consentito i vescovi, forse forse per facilitare le loro conversioni ». Tuttavia l'arcivescovo di Parigi ha richiesto la professione di fede del Concilio di Trento, « il che non piace a molti ugonotti, sicome né pure a diversi de vescovi accennati, che nelle loro diocesi hanno sofferto che si pratichi altrimenti » (8).

Il 9 novembre il segretario di stato avverte il nunzio che « dell'egregia pietà e zelo che con tanta sua gloria e merito dimostra il Re Cristianissimo nell'esterminare dal suo regno il calvinismo », il papa ha parlato « con somma laude, sia all'ambasciatore di Francia che agli altri ministri presso la propria corte » e che sarà subito inviato un breve al re (9).

Il 12 novembre Ranuzzi segnala nuove decisioni reali contro gli ugonotti, l'assegnazione di un milione e duecento mila lire per la costruzione di nuove chiese cattoliche, l'arresto di quattordici savoiardi armati che ai confini tra Francia e Savoia favorivano la fuga degli ugonotti e la decisione dei ginevrini di non accogliere più fuggitivi e di far uscire dalla loro città i rifugiati (10).

---

(7) *Ibid.*, n. 1608, pp. 611-612. A proposito delle dispute in corso e della singolare figura di Innocenzo XI, Benedetto Odescalchi, papa dal 1676 al 1689 vedi L. von PASTOR, *Storia dei papi*, XIV 2, Roma 1932, pp. 1-384. Da parte protestante vedi soprattutto M. IMMICH, *Papst Innozenz X.* (*1686-1689*), Berlin 1900, in particolare sulla revoca dell'editto pp. 64-71.

(8) *Correspondence*, I, *cit.*, nn. 1604, 1616, 1618, p. 610, 614-615. Tra l'altro « il ministro calvinista di questo ambasciatore di Olanda, benché olandese, si è fatto ancor egli cattolico, il che ha data occasione all'ambasciatore di scacciarlo con mali termini di casa sua ». *Ibid*, n. 1618, p. 615. Il vescovo di Grenoble, inviso al re e ai gesuiti, è tuttavia un beniamino del papa, che approva pienamente la sut condotta e lo nomina cardinale il 2 settembre 1686. Cibo scrive a Ranuzzi il 22 gennaio 1686 che le accuse fatte contro di lui sono false e « da tutto questo si conosce che la relazione fatta a V.S.Ill.ma è stata grandemente alterata e vestita di interpretazioni sinistre per aggravar mons. di Grenoble, la virtù e la pietà del quale è stata sempre rimirata da S.S.tà con stima et affetto singolare », Cfr. *ibid.*, n. 1752, pp. 653-654.

(9) *Ibid.*, n. 1628, pp. 617-618. Il breve fu spedito il 13 novembre. Vedine il testo in *Innocentii XI epistolae ad principes*, éd. J.J. Berthier, II, Romae 1891, p. 260. Riguardo alla cerimonia della sua consegna vedi *Correspondance*, I, *cit.*, n. 1684, pp. 633-634.

(10) *Ibid.*, n. 1635, p. 620.

Tra le connessioni internazionali che hanno favorito il re di Francia nella sua azione contro gli ugonotti il Lauri fa osservare il 26 novembre la presenza di un re cattolico in Inghilterra. Quanto al modo in cui si provvede « li modi piacevoli per ridur gli ugonotti a convertirsi erano troppo lunghi al naturale impatiente di questa natione, e sono stati giudicati non confacevoli allo stato elevato nel quale presentemente si trova la Francia, onde si è abbraciato il partito di procurar detta conversione con modi vigorosi, come si fa ». Tuttavia i risultati sono molto problematici: « Viene scritto però da molte parti del regno, e già qui corre in proverbio, che molte sono le abiurationi ma rare le conversioni. Una persona tornata di fuori pochi giorni sono, la quale ancora ha tenute le mani in pasta, mi ha assicurato che i nuovi convertiti che sono ne paesi dove egli è stato, dicono di essersi resi cattolici per dar gusto al Re, ma che restano nella medesima credenza di prima. Ricusano per la maggior parte di andare alla messa, non si confessano e continuano a mangiar carne il venerdì et il sabato. I vescovi non potendo indurre i nuovi convertiti a far la professione di fede, come veramente si dovrebbe, secondo il concilio di Trento, si sono contentati di far nuove formule generali, chi in un modo chi in un altro. V.E. si degnerà di vederne due, che trasmetto annesse, una fatta per Grenoble e l'altra per Parigi, anzi questa seconda è in stampa che procurerò di havere et di mandare all'E.V., dal che si vede che ancora mons. arcivescovo di Parigi si è infine lasciato andare a prender questo espediente di ammetter altra formula che quella del concilio di Trento, per facilitar le conversioni. Non mancano tra gli ugonotti de pazzi disperati, che havendo mostrato di haver pensieri detestabili contro la persona medesima del Re, vengono arrestati in diverse parti, e le guardie di S.M.tà stanno attente più del solito al loro officio.

Contuttociò in questo numero di conversioni non lasciano di esservene delle vere, et hora che sono stati allontanati li predicanti ugonotti, e ridotti li nuovi convertiti a sentire li missionarii cattolici, se ne spera con l'aiuto di Dio un frutto grande. Questo però è un'opera che richiede molto tempo con lunga vita, e pace del regno » (11).

In un'udienza del re al nunzio l'uno e l'altro si esprimono in termini molto cerimoniosi, ma prima di essa il segretario di stato francese aveva informato il nunzio che il re si attendeva da parte del papa un premio per la sua opera contro gli eretici. Esso doveva consistere in concessioni riguardo ai diritti di regalia e alla nomina dei vescovi. Il nunzio afferma di aver risposto negativamente alle richieste (12).

---

(11) *Ibid.*, n. 1664, pp. 628-629. Il cardinale segretario di stato ritiene che coloro che si sono convertiti aderendo alle quattro *Proposizioni della chiesa gallicana* non siano autentici cattolici: *ibid.*, nn. 1665, 1668, p. 629-630. Del resto egli pensa che nel regno si combattano le eresie protestanti, ma se ne introducono di nuove: *ibid.*, n. 1721, p. 644-645.

(12) *Ibid.*, n. 1686, p. 634-635. Cibo ribadisce duramente il rifiuto di simili ricompense: *ibid.*, n. 1739, p. 648.

Il 24 dicembre il Lauri avverte Roma che all'ambasciatore inglese sarebbe stato rifiutato il permesso di espatrio dalla Francia degli inglesi naturalizzati e domiciliati. Chi fosse rimasto in Francia come cittadino straniero poteva uscire, ma senza condurre via eventuali familiari francesi. Inoltre « ne' giorni passati in vicinanza di Nugly, villaggio a due leghe da Parigi, fu tagliata la lingua e gettata nel fuoco e successivamente fu passato per le armi uno Svizzero protestante, soldato delle guardie svizzere, per aver sparlato contro la real persona di S.M.tà per occasione delle cose che presentemente succedono in ordine agli ugonotti » (13).

Il 28 gennaio 1686 il nunzio comunica al cardinale segretario di stato un disegno del duca di Savoia riguardo ai valdesi e alla città di Ginevra, nel contesto della lotta contro gli ugonotti: « Questo sig. ambasciatore di Savoia mi ha detto che il duca suo signore si è determinato di secondare le applicazioni di S.M.tà Christianissima alla estirpazione dell'eresia col far ancor esso ogni sforzo nelle valli di Angrogna e Lucerna, et altri luoghi del suo dominio ne i quali è ostinatamente radicata, sperando col benefitio dell'assistenza di S.M.tà di venirne a capo. In tale occasione è entrato in discorso ancora della città di Ginevra, et in esso mi ha fatto capire che il desiderio del sig. duca sarebbe che il Re l'espugnasse e la consegnasse a lui col motivo che in questa maniera fossero per cessare le gelosie che concepirebbero i Svizzeri se quella città havesse da restare incorporata al regno di Francia; io ho lodato il pensiero senza prendere alcun'impegno di parlarne, si perché mi par che qui non si fosse per fare questa impresa per altri come perché non ho stimato convenevole d'entrare in questo negotio senza haverne ordine preciso di N.S. ». Dopo alcune settimane Cibo riferisce al nunzio che « la risoluzione presa da quel sig. duca di estirpar l'eresia dalle valli del suo dominio... è stata intesa con gran piacere » dal papa (14).

Innocenzo XI finalmente si decide a lodare in concistoro l'azione di Luigi XIV contro gli eretici e, finita la quaresima vengono indetti per il 29 aprile una cappella papale con il canto del Te Deum e adeguati festeggiamenti pubblici, come il cardinale Cibo partecipa il 30 aprile 1686 al Ranuzzi: « Si è udito da N.S. ben volentieri che il Re habbia mostrato piacere nel raggionamento che S.B. fece nel consistorio al Sacro Collegio in lode di S.M.tà per haver ordinata et esseguita l'abolizione dell'erezia nel suo regno. D'un successo si favorevole alla religion cattolica e si glorioso a S.M.tà, S.B. ha di più voluto che nella cappella tenuta solo a quest'effetto dominica mattina, si rendessero a Dio pubbliche e solenni

(13) *Ibid.*, n. 1711, pp. 641-642.

(14) *Ibid.*, n. 1764, 1806, pp. 657 e 669. Il breve al duca di Savoia in proposito si trova in *Innocentii XI epistolae ad principes*, *cit.*, II, p. 269. Durante il suo ritorno in Italia dalla Francia, nell'agosto del 1689, Ranuzzi ebbe una grave disavventura con i valdesi in Savoia: egli fu assalito da un loro gruppo armato e derubato di tutti i suoi bagagli, compresa la corrispondenza, che poi finì nelle mani del governo francese. Vedi *Correspondence*, I, *cit.*, pp. 36-37.

grazie. Vi si cantò il *Te Deum*, celebrando il sig. cardinale d'Estrées, e la funzione riuscì piena di splendore e di festa, con dolore però della S.tà S. di non haver potuto intervenirvi a cagione di trovarsi troppo fresca delle passate flussioni, e per due sere se ne son continuate l'allegrezze per la città, tutta illuminata ad esempio del Palazzo apostolico e di San Pietro. Dovrà V. S. Ill.ma riferir tutto ciò a S.M.tà, certificandola che S.B. con tenerezza di cuor paterno nuovamente la benedica per si grand'opera, pregando Dio che le ne facci godere cumulatissima remuneazione » (15).

Ma la questione degli ugonotti si collega sempre strettamente con la politica internazionale. Alla fine dell'anno 1686, il nunzio fa alcune sue valutazioni riguardo ad una possibile aggressione della Francia nei confronti dell'impero. Secondo lui il motivo principale che la tratterrà dalla guerra esterna è una possibile ribellione degli ugonotti esasperati

---

(15) *Ibid.*, nn. 1963 e 2007, pp. 711-712. Così scrivevaun biografo anonimo di Innocenzo XI nel 1689: « Il re moderno di Francia vedendo che gl'Ugonotti eretici nel suo suo tempo erano tanto moltiplicati, bramava d'estirparli con ridurli alla fede cattolica, e liberare il egno dall'interne rivoluzioni, che spesso hanno turbato la quiete del regno con unirsi alli protestanti di Germania, d'Inghilterra, e di Olanda, dando alli medesimi soccorso di denaro; onde disposte le milizie delle provincie, invitò gl'Ugonotti alla conversione, o chi ricusava esca fuori del regno, volendo che in questo sia una fede cattolica romana. Privò tutti degl'ufficii e delle cariche pubbliche, si convertirono infiniti, una buona parte partirono, ritirandosi in Germania Olanda e Inghiltera. Intesa da Sua Santità questa santa opera, alla quale nessun re antecessore ha potuto arrivare con tante fatiche, ebbe incredibile allegrezza, fece cantare il *Te Deum* nella cappella pontificia, e nel medesimo tempo fece suonare le campane di tutte le chiese di Roma. Il cardinal d'Etré fece cantare la messa, e il *Te Deum* con musica nella chiesa dei padri della SS.ma Trinità de Monte Pincio, e vi concorse tutta Roma a vedere il fastoso apparato con elogii eruditissimi »: in appendice a G. Lippi, *Vita di papa Innocenzo XI*, edita da G. Berthier, Roma 1886, pp. 271-272.

Un altro biografo, G. Lippi, nel 1693, ignorando i dissensi, riassumeva così gli eventi degli anni 1685-1686: « Principalmente gli Ugonotti della Francia, mossi in parte dal concetto della santa vita del papa, e spinti dal zelo risoluto del loro re, nell'anno 1685, in numero maggiore di un mezo milione abiurarono il calvinismo. Il rigore poi de' bandi, la perdita delle cariche e degli offitij pubblici, la confiscatione dei beni e lo sfratto dalle città, necessitò quasi tutti gl'altri a farsi istruire secondo il rituale della chiesa romana, tanto più che gl'istinati chiusi dentro i monasterij, di poi cacciati da tutto il regno e raminghi, per la potenza et ira del re, sfuggiti ancora da' parenti e dagl'amici, erano esempio della estrema meschinità e perfidia: ma il Christianissimo volle co' rimedij violenti sanare questa infermità invecchiata contro la pace spirituale e temporale del suo dominio, imitando quello che ne' tempi di sant'Ambrogio s'era fatto per distruggere la pertinacia de' Donatisti; benché il savio re s'immaginava che non tutti i convertiti sarebbero stati buoni cattolici, assicurava nondimeno la fede e l'educazione de' loro discendenti. Così purgata la Francia dall'eresia, il Santo Padre lodò grandemente in concistoro attione sì grandiosa, facendone pubbliche dimostrazioni di letizia col canto del *Te Deum*, e sparo solenne di Castello, scrisse di poi un breve al Christianissimo, animandolo co' più efficaci stimoli, come haveva fatto per l'addietro, a perfettionare così grand'opera, ea ricondurre alla comunione della Chiesa tante anime sedotte dalle menzogne di Calvino »: *ibid.*, pp. 67-68. Il concistoro ebbe luogo il 18 marzo 1686. Il testo dell'allocuzione si trova in C. Gérin, *Le pape Innocent XI...*, cit., 434-436.

dal trattamento subito: « Ma la ragione più forte è quella degli ugonotti dentro e fuori il regno, quali pieni di veleno e di rabbia attendono qualche congiuntura di rinovar le guerre passate, il che eseguirebbono con tanto più di fervore quanto è maggiore lo sdegno et odio che hanno concepito contro questo governo e contro la religion cattolica per i mali trattamenti e strapazzi che pretendono di haver ricevuti, e non è da mettere in dubbio che nella prima occasione che nascesse, non fossero per mettere in azardo la vita e quanto hanno di più prezioso per ricuperare la libertà di coscienza e quei di fuori verrebbono a qualsivoglia costo et pericolo in aiuto e soccorso di quei di dentro. Il che troppo bené si conosce daquestogoverno, e quando si entrasse in nuova guerra, converrrbbe haver sempre impiegato un buon corpo di armata dentro il regno per tenere in timore e freno gli ugonotti et haver più l'occhio sopra di loro che sopra i nemici di fuori, coi quali sarebbono senza dubbio mescolati molti ugonotti fuggitivi, che altro non pensarebbono che a sollevare i loro amici e parenti et a i modi di unirsi con loro e mettere il regno in disordine e confusione » (16).

Nell'anno successivo 1687 compare un'ulteriore complicazione internazionale: « le violenze e strapazzi fatti in Olanda, e particolarmente nella provincia di Frisia, contro i cattolici ». Ranuzzi informa Cibo di averne parlato con il segretario di stato francese, perché l'ambasciatore di Francia intervenga presso gli Stati generali d'Olanda. Ma questi avrebbe osservato che « sicome queste novità sono state commesse in onta principalmente di quello che il Re ha fatto qui contro gli ugonotti », un intervento suo sarebbe stato addirittura nocivo (17). Alla fine dell'anno il nunzio avverte il cardinale segretario di stato di una assemblea dei parroci di Parigi, affermando che il motivo di essa erano « questi ugonotti mal convertiti, scoprendosi giornalmente che in effetti sono pochissimi quelli che sinceramente si sono fatti cattolici » (18).

Frattanto il contenzioso tra la corte di Roma e quella di Parigi va aumentando con l'affare della giurisdizione nei quartieri delle ambasciate in Roma, con l'elezione dell'arcivescovo di Colonia e con il rifiuto da parte del papa di ricevere il nuovo ambasciatore francese Henri-Charles de Beaumanoir, marchese di Lavardin. Riguardo a questa ultima vicenda Cibo scrive il 30 dicembre 1687: « Ha V.E. incontrato il gusto e l'approvatione di N.S. rispondendo nel modo ch'ella mi accenna di havér fatto al discorso et alle doglianze del sig. di Croissy sopra il non essersi qui da S.S. ammesso e riconosciuto per ambasciatore il marchese di Lavardin. Poteva solamente aggiungere, e lo potrà fare quando se le presenti la congiuntura, che gli eretici in vece di godere in vedere vendicate, come dice il sudetto sig. di Croissy, le ingiurie che essi pretendono di haver ricevuto dal Re per aver cacciata l'eresia dal suo regno,

(16) *Correspondance*, I, *cit.*, n. 2387, p. 846.
(17) *Correspondance*, *cit.*, II, nn. 2859 e 2866, pp. 166-167, 170.
(18) *Ibid.*, n. 2945, p. 214.

mostrano grand'ammiratione e scandalo che S.M.tà, la quale per debito e principio di religione è tenuta di rispettare e difendere il Papa e la Santa Sede, tratti così male l'uno e l'altro, e tanto essi quanto gli altri si confermeranno nell'opinione che già havevano che la M.tà S. habbia procurata la conversione degli ugonotti non per impulso di pietà e di zelo, ma per quello di un mero interesse politico » (19).

Anche il più ingenuo Ranuzzi ha ormai completamente aperto gli occhi sulle mire di Luigi XIV, sull'impossibilità di un'autentica conversione degli ugonotti, sul danno economico che ne è derivato al regno. Anzi nelle assemblee illegali degli ugonotti si parla delle discordie del re con Roma per dimostrare « che il governo usa violenze con tutti » e che forse non è lontano il tempo di un rivolgimento generale. La politica estera più moderata del re è motivata oltre che dalla sua incerta salute e dal malcontento popolare, dal danno provocato dalla revoca dell'editto di Nantes alla situazione economica, politica e militare della nazione. Ecco quanto scrive Ranuzzi al segretario della cifra Lorenzo Casoni il 15 marzo e il 14 giugno del 1688: « Questa mutazione si crede sia stata fatta per non abbracciar tanto alla volta et in un tempo che bene si può prevedere quanto sia pericoloso che nasca una commotione interna, quando le forze siano impiegate di fuori, troppo male essendo riuscita la riduzzione de gl'Ugonotti e la condotta tenutasi in questo affare, che è stato di poco servizio alla religione cattolica, perché pochissimi sono i veri convertiti, e di un danno grande allo Stato per la perdita fatta di un gran numero di persone e di operarii massimamente, che hanno portato le arti in paesi stranieri, e di buoni soldati e marinari, e di un grand'oro che è rimasto fuori, oltre che quei rimasti nel regno sono così pieni di sdegno e d'ira che la corona non può avere nemici più fieri di essi, che non altro attendono più che l'occasione di poter sfogare il loro odio e la loro rabbia.

Dall'orgoglio che in questo governo ha prodotto la fortuna di tanti anni e l'interrotta prosperità goduta nacque il pensiero di abolire questa setta in un istante et in una forma che richiedeva la mano di Dio, non essendo valevole quella degl'huomini per fare cangiare in un subito i cuori di poco meno di due milioni di huomini, ma troppo bene si sono avveduti questi ministri dell'inganno preso in questa condotta, e le fortezze e la città non saranno rimedio bastante al bisogno, quando costoro potranno muoversi come furie e vendicare le violenze, i mali e le angosce che hanno patito e patiscono.

Lo stato miserabile di questo affare dovrebbe essere bastante a far qui desiderare molto di accomodarsi con Roma, perché ogni minimo sospetto che il popolo concepisse che potesse nascere un scisma sarebbe per cagionare un mormorio universale nel regno, dove se bene i Parlamenti e gl'ecclesiastici in oggi non hanno quell'attaccamento che altre volte hanno dimostrato alla Santa Sede, nondimeno fra il popolo vi è

(19) *Ibid.*, n. 2950, p. 216.

molta gente di buona coscienza e di sicura fede; e presentemente se bene il timore del castigo trattiene dal parlarne, nondimeno si odono molti mormorar contro la corte che sia tanto discorde con un Papa, la bontà e virtù del quale è nota a tutta la terra.

Nelle assemblee che gl'Ugonotti vanno talvolta facendo a costo della propria vita, che disprezzano, fanno leggere in pubblico tutto quello che passa nelle discordie di questa corte con Roma, forse più che altro per dimostrare che il governo usa violenze con tutti, senza risparmiar né meno il Papa, e che non sia lontano dal poter vedere questo regno tutto sconvolto per causa di religione, et animarli a star forti ». Inoltre « Mancati i migliori e più esperti guerrieri de' quali in oggi qui si scarseggia non senza sospetto che il Schonberg et il conte di Roy potessero in occasione opportuna rivolgersi contro questo regno e porsi alla testa degl'Ugonotti, che sospirano l'ora di poter vendicarsi. E l'uscita di un numero così grande tutta di affari o vero operarii e marinari, che si crede che ascenda a' centocinquanta mila, con tanto oro in contanti che si calcola a' trenta milioni in circa portati fuori dal regno, l'ha diminuito non poco di forze et accresciute quelle de' nemici della corona. E bensì avvedono i finanziari quanto riesca ora difficile il poter'esigere dal popolo le solite taglie e gravezze né altro si studia ora più che il trovare modi per sostener le finanze, che sensibilmente sono deteriorare, et il bisogno dello Stato è cresciuto, dovendosi mantener'i presidii di tre fortezze, fatte l'una a Nîmes, l'altra a S. Ippolito, e l'altra a Mais per tener in freno et in ubbidienza gl'Ugonotti, e ciò non bastando conviene ancora tenervi impiegata un'armata in campagna. Si aggiunge la stanchezza del popolo di soffrire tanti pesi anco in tempo di pace e di veder'impiegati i suoi sudori in capricci così vasti del Re, ne' quali non solo consumasi l'entrata ordinaria ma si rendono esaustissime le finanze e gravate di molto debito, correndo voce che nell'anno passato il Re abbia spesi quattordici milioni di lire più dell'entrata e che sia di sotto a' conto ancora de gl'anni antecedenti di cinquanta milioni in circa. Et a' nemici del Re non dispiace il vedere ciò che S.M.tà per tirare un fiume a far giocar le fontane di Versaglia non solo spenda tanto oro ma perda tanti soldati esperti, che in questi lavori moiono di partimenti, facendosi conto che nell'estate passata ne perirono a Maintenon otto mila et in questa non sono per mancarne meno, essendone già a quest'ora sopra millecinquecento ammalati » (20).

Il 6 giugno 1688 lo stesso Casoni afferma che il comportamento del re nei confronti dei protestanti svizzeri « fa conoscere per solidissime le considerazioni che vengono fatte da V.E. intorno alla presente costituzione di codesto governo così nel militare come nell'economico e dà nel tempo stesso un gran motivo di confermarsi nella opinione che già

(20) *Ibid.*, nn. 3034 e 3129, pp. 268-269, 330-331.

si aveva che costì si opera non per giustizia né per zelo di religione ma per mero interesse di Stato » (21).

Il 12 luglio Ranuzzi informa di nuovo Casoni dell'insuccesso della politica condotta contro gli ugonotti: « Si dice che per l'avvenire non saranno più condannati all'ultimo supplicio alcuni di quegl'ugonotti che sono colti nelle assemblee, perché sono arrivati a tal'ostinazione che in oggi, quando si leggono le sentenze di dover'il decimo di loro subire la morte, ognuno se ne mostra così invogliato per la sua fede che vorrebbe esser quello a cui toccasse la sorte e vanno al patibolo con tal'ilarità che rendono maraviglia. Il male si scuopre sempre peggiore et oramai la cattiva condotta che si è tenuta ancora in questo negozio di somma rilevanza, essendosi piuttosto esacerbata che sanata la piaga di questo regno, senza che la Chiesa e la religione cattolica ne abbiano ricevuto molto benefitio. Si è osservato che nel giorno del *Corpus Domini* furono fatte molte assemblee in diverse parti del regno, il che dimostra che gl'ugonotti tengono corrispondenza tutti insieme ». Casoni poi avverte il nunzio che gli eretici piemontesi, cacciati due anni prima dalle loro valli tentano di rientrarvi con l'aiuto degli ugonotti francesi: « Oltre l'assemblea degl'ugonotti di Meaux e di quelli di Linguadoca si ha notizia che gl'eretici cacciati due anni sono dalle valli di Piemonte, uniti con moltissimi mal convertiti francesi, abbiano ultimamente tentato di entrare per il paese di Vallesani nella valle di Lucerna. Onde si vede sempre maggiore la loro pervicacia et attenzione a tutte le occasioni di ristabilirsi nel loro pristino stato e si può molto ben'argomentare che questi non operino da sé ma con il fomento di potenze straniere. Qui non sarà mai per prendersi vantaggio da simil moti, non volendo N.S. difendersi con altro che con la giustizia e con pregar Dio che cambii il cuor del Re, impegnato miserabilissimamente in tante ingiustizie » (22). Il re, egli scrive il 3 agosto, è penetrato in un campo riservato alla chiesa e si è procurato violente inimicizie che mettono in pericolo il suo regno: « L'ostinazione de' calvinisti mal convertiti e la maniera ardita che praticano con tanto concerto tra di loro nel fare senza alcun riguardo delle proibizioni e de i pericoli le loro solite assemblee dovrebbero far conoscere al Re Cristianissimo quanto falsa sia stata la strada da lui tenuta in procurare la riduzione de' medesimi eretici, e che Dio non suol benedire ne meno le cose bone, quando queste si fanno senza la necessaria autorità e partecipazione della Chiesa, a cui spetta il dirigere simil conversioni. Cert'è che S.M.tà non potrà mai vivere sicura della quiete del suo regno mentre vi resti un numero così grande di cervelli mal soddisfatti e talmente persuasi e risoluti ne' loro errori che prendono i gastighi per martirio, massime ritrovandosene tanti altri esiliati e privi de' loro beni, i quali staranno attentissimi a tutte le occasioni di poter vendicarsi e ricuperare il perduto. In una costituzione tanto pericolosa ogni

(21) *Ibid.*, n. 3162, p. 348.
(22) *Ibid.*, nn. 3164 e 3182, pp. 349 e 361.

buona prudenza vorebbe che S.M.tà non prendesse impegni stranieri che tirassero le sue forze ai confini del regno e dassero campo a i mal contenti di suscitare qualche guerra interna che riduca le cose nella miseria del secolo passato » (23).

I pericoli della monarchia inglese e le polemiche contro il re cattolico Giacomo II da parte degli eretici sono poi un'altra conseguenza dello « strano modo tenuto in Francia per convertire gli ugonotti e le crudeltà usate in simil congiuntura sono quelle che hanno esacerbati generalmente gli animi di tutti gli eretici e dato loro impulso di pubblicare satire e premunirsi contro del sudetto re, per il timore che hanno che egli possa praticare a suo tempo una simile violenza contro di loro », avverte Casoni il 28 settembre 1688 (24).

L'ambasciatore veneziano del tempo presso la corte francese, Girolamo Venier, conferma nei dispacci settimanali di questo periodo come in Francia corressero violente critiche nei confronti del papa (25). Per un suo giudizio generale sui problemi suscitati dalla revoca dell'editto di Nantes si veda inoltre l'interessantissima *Relazione di Francia di Girolamo Venier ambasciatore ordinario a Luigi XIV dall'anno 1682 al 1688* (26). Inviata da Vienna il 4 luglio 1689, essa contiene diverse osservazioni sulla politica religiosa di Luigi XIV nei confronti degli ugonotti. Parlando della flotta da guerra francese, che si trovava dinnanzi due potenze marittime come l'Olanda e l'Inghilterra, G. Venier afferma: « Sempre hanno penuriato i marinai. La persecuzione degli Ugonotti ha

---

(23) *Ibid.*, n. 3192, pp. 366-367.

(24) *Ibid.*, n. 3261, p. 415. Il biografo Lippi riassume così gli eventi in Inghilterra e in Olanda: « Alcuni potentati dunque per politica, altri col motivo della libertà e di falsa religione, a fine d'opporsi all'altrui ingrandimento, consentirono nella lega quale loro medesimi senza fidarsi d'ambasciatori stabilirono nella città di Minden per la difesa comune, dichiarando capo e generale delle loro armi Guglielmo di Nassó, prencipe d'Orange, huomo d'alti pensieri e gran politico. Questa unione però fu gagliardamente procurata dagl'Ugonotti, scacciati di Francia, e da Milordi eretici d'Inghilterra, che per alcuni anni avanti nelle fucine dell'Haya havevano soffiato per accendere nella cristianità quel fuoco di guerra, che hoggi tante città e provincie e distrugge, pubblicando in ogni luogo come il re Giacomo coll'esempio et appoggio del Christianissimo, voleva formare in Inghilterra una potestà sovrana, indipendente da' parlamenti, l'abolitione dei quali e la rovina delle loro sinagoghe dicevano che meditasse; né si fermò qui la loro avversione, ma avantandosi ai giuramenti e agl'aiuti, potè indurre i collegati ad accrescere non meno le speranze che le armate, havendo segretamente stabilito co' milordi malcontenti, co' signori più qualificati di Londra, e con li stessi officiali del re Giacomo, ogni volta che in quel regno fosse comparso il principe di Oranges armato, d'unirsi tutti col medesimo, a fine di creare in Londra un parlamento perpetuo, il quale riducesse il re come un semplice doge, obbligandolo a dare tutte le forze terrestri e marittime del regno all'Oranges, per rivoltarle contro i Francesi » (in G. Lippi, *Vita di Innocenzo XI, cit.*, pp. 126-127).

(25) Cfr. *Correspondance*, I, *cit.*, p. 606, n. 1. In proposito sarebbe interessante approfondire l'indagine presso l'Archivio di stato di Venezia.

(26) *Le relazioni degli stati europei lette al Senato dagli ambasciatore veneti nel secolo decimo settimo*, raccolte e annotate da N. Barozzi e G. Berchet, serie II. Francia, vol. III, Venezia 1863, pp. 438-491.

reso le provincie bagnate dall'oceano così sterili di questa sorta di uomini, per il più della religione protestante, che è diminuita anche quella mediocre ubertà di gente marittima che a forza di studio e di buone regole si procurava coltivare » (27).

L'ambasciatore rileva più avanti il danno commerciale prodotto dall'« evasione » degli ugonotti: « Anche in questo fervido principio di guerra coll'Olanda si procura dar allettamento perché non sia intercetto il commercio il quale ha ricevuto colpo mortale nella riduzione degli Ugonotti. Il numero rilevantissimo loro fu tenuto ascendere ad un milione e 600 mille, quello di tutti i sudditi credesi arrivi a 15 milioni, non ostante che in tempo di Luigi XIII si credesse rilevante a 25 milioni. Questo degrado avvenne per diversi motivi fra i quali l'evasione degli Ugonotti stessi non è disprezzabil rimarco ma particolarmente per il danno che ne risente il commercio. Il non poter essi sperare fortuna alla corte o alla guerra, l'esser dispersi per le provincie più adattate al traffico, faceva che tutti i Protestanti contribuissero o col lavoro o con li cambi o con la navigazione. Si tiene che due terzi del negozio fosse nelle loro mani. La fuga dei più mendici ha tolto gran numero d'operai e di marinai, quella dei più opulenti gran somme d'oro in contanti furtivamente trasportate o sepolte ».

Se l'ambizione e l'emulazione nei confronti di altri principi cristiani condussero la corona a decidere l'annientamento degli ugonotti, vi era pure congiunto un interesse politico « perché maritandosi tutti era propagata e crescente a tal segno quella malnata gente, che temevasi fosse per fare il maggior partito del regno » (28).

Tuttavia il modo violento di procedere, per di più in una situazione internazionale così tesa ha fatto sì che « il re per fare dei buoni cattolici ha fatto dei pericolosissimi sudditi »: « La piaga però benché per tutto distesa e sparsa nelle parti principali di questo gran corpo pareva che dovesse essere curata con lenitivi per non irritarla, ma sarebbe uscito dal proprio divisamento il ministero ed inoltre la felicità dei primieri rigori, impegnò sempre in maggiori violenze. Rimasta coi malcontenti la radice del male, ed inasprita si può temere o che ripulluli o che rimanga per tenere in continua apprensione de' rilevanti sconcerti.

Il re per voler fare dei buoni cattolici, ha fatto dei pericolosissimi sudditi, e sebbene il zelo si è unito alla politica per alterare la falsa credenza nel regno, ad ogni modo devesi veder che il primo sia intieramente gradito a Dio, ma non già che l'altro provi per ora i profitti.

Se fosse continuata la pace, si avrebbero più facilmente potuto sperare, e sarebbe stata opera gratissima al Cielo e utilissima allo Stato, ridotte sotto ad un sol vessillo con uniformità delle credenze le coscienze dei popoli, e se il beneficio non fosse apparso immediato si sarebbe scoperto il progresso, perché la tenera gioventù allevata nei veri dogmi, avrebbe scordato gli errori de' loro padri, ma la sopravvenienza della

(27) *Ibid.*, p. 460.
(28) *Ibid.*, p. 466.

guerra rende tutto incerto e pericoloso, perché non si può sapere quello siano per produrre i fomenti di fuori, né se possa introdursi qualche capo, di che par che al presente potriano mancar i faziosi in caso meditassero alzar la fronte ribelle. A spirito pronti alla commozione non mancano però direttori e dovrà la Francia sempre temere l'esacerbato Chomberg.

Sta inoltre a considerarsi se siano per bastare le forze del re comandate per freno de' mal convertiti, e de l'arte e la forza dell'Oranges, delli Olandesi e di Bramdemburgo prevaleranno per suscitar insieme commozioni, accender un fuoco che sta coperto, e levar la maschera alla eresia, che sarebbe poi più pericolosa di prima. I cuori sono particolarmente ulcerati, e trafitti, perché persuasi che la dolcezza, e non la forza austera, avrebbe dovuto condurre e non istrascinare le coscienze nel tempo delle convenzioni ». Anche per quest'ultimo motivo « la corte di Roma si è astenuta dal dar lode a quella, benché zelante azione, pubblicando, che non fosse proprio far missione di Apostoli armati, e che questo metodo nuovo non fosse il migliore, giacché Cristo non se ne era servito per convertire il mondo, inoltre parve inopportuno il tempo di guadagnar gli Eretici allora che eran più bollenti le controversie col papa. In effetto l'affare della regaglia, le proposizioni sostenute nell'assemblea del clero, la missione di Lavardino, gli arresti, gli editti del parlamento, precederono o seguirono in poca distanza questa grand'opera ». Aggiunge poi: « Nell'opera tentata della conversione degli Ugonotti dispiacque al re non riportar dal Pontefice la lode sperata, e ricevette il papa in mala parte, che fosse intrapresa senza sua partecipazione, ed eseguita coi noti rigori » (29).

Si possono pertanto condividere i giudizi espressi anni fa da A. Latréille: « La froideur manifestée par le pape Innocent XI à l'égard de Louis XIV lors de la pubblication de l'Edit de Révocation a frappé tous les contemporains » e più avanti: « cette correspondance diplomatique reflète une réserve formelle et une indépendence de jugement peu communes, qui méritaient d'être soulignes » (30).

Se si vogliono seguire le medesime vicende dal punto di vista opposto in base alla documentazione diplomatica francese si può far ricorso alla narrazione di E. Michaud, violentemente contrario alle posizioni romane (31). Particolarmente interessanti la notizia di un intervento di Cristina di Svezia per sollecitare dal papa una critica alle misure violen-

---

(29) *Ibid.*, pp. 466-469.

(30) A. Latréille, *La révocation de l'édit de Nantes vue par le nonces d'Innocent XI*, in *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, CIII (1957), pp. 229-236.

(31) E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI d'après les correspondances diplomatiques inédites du ministère des affaires étrangères de France*, I-II, Paris 1882-1883.

te contro gli eretici (32), così come le descrizioni dei personaggi coinvolti nelle relazioni diplomatiche tra Francia e S. Sede (33).

Una posizione complementare a quelle delle diplomazie romana e veneta è sostenuta in quegli anni da un fuoruscito italiano, G. Leti, nella sua opera, *La monarchia universale di Luigi XIV*, il cui primo volume uscì ad Amsterdam nel 1689. Egli sostiene la necessità di una tolleranza reciproca tra cattolici e protestanti. Le guerre di religione sono stupide e non ci si avvede che il vero problema è puramente politico. Dietro alle guerre di religione si nascondono i rapporti di potenza tra gli stati, la religione è solo un pretesto. Lo zelo religioso che Luigi XIV vuol mostrare nel combattere gli ugonotti è del tutto falso. La Francia aspira al dominio dell'Europa. Gli altri stati, indipendentemente dalla fede religiosa, devono allearsi per abbattere la potenza della Francia e farla rientrare nei suoi confini. Essa attizza la discordia tra protestanti inglesi e cattolici del continente e finge di sostenere il cattolicesimo inglese per indebolire i cattolici stessi (34). ROBERTO OSCULATI

(32) « Elle essaya de lui arracher un blâme contre les mesures violentes dont Louis XIV usait en France contre les protestants; mais ce fut en vain. Le pape répondit, en pleurant, qu'il ne pouvait que louer l'extirpation de l'hérésie »: *ibid.*, I, p. 580. Più ampiamente e con la citazione del documento originale, C. Gérin, *Innoecnt XI*... cit., pp. 417-418.

(33) Riguardo al cardinale César d'Estrées, spesso incaricato dal re di compiere missioni a Roma, si dice: « Le cardinal d'Estrées fu de ceux qui favorisèrent la révocation de l'édit de Nantes. Le 24 juillet 1685, il loua le roi du projet dont la Majesté lui avait fati part dans le mémoire qu'elle lui avait envoyé; il accuse les ministres calvinistes de manquer de bonne foi dans la doctrine qu'ils imputaient aux catholiques. Le 23 octobre, il compara la conversion des hérétiques en France a celle des Saxons sous Charlemagne, avec cette différence que celle-là s'exécutait sans violence (!) et en trois ou quatre ans, tandis que celle-ci avait coûté trente ans et beaucoup de sang. Le 13 novembre, il depêcha au Roi: "Je lus avec une avidité non pareille et un trasport de joie que je ne peux assez exprimer à Votre Majesté lui avait fait part dans le mémoire qu'elle lui avait envoyé; il accuse les avec un mélange d'autorité et de modération qui doit ravir ses sujets catholiques, et toucher en même temps ceux qui ne peuvent encore se dégager des préventions de leur erreur. L'on peut dire sans aucune exagération que le plan, la conduite et le succès d'un tel dessein, ou passe ou renferme au moins ce que les plus puissants empereurs et les plus religeux ont exécuté de plus éclatant dans de pareilles matières. Il est certain que les ordonnance de Constantine et de Théodose dans la proscription des hérétiques de leur siècle, et qui ont rendu leur piété si célèbre, n'approchent pas des circonstances et des singularités de cet Edit... Quoi qu'on fasse et qu'on obtienne du pape et de cet cour pour cela, il n'approchera pas du mérite de cette fameuse action... Une seule action de cette nature suffit pour immortaliser le nom et la gloire d'un prince »: *ibid.*, II, pp. 205-206.

Secondo l'ambasciatore veneziano, che nota il continuo aggravamento dei rapporti tra Parigi e Roma: « Li perturbatori del bene e autori di tanti disordini puonno con verità esser sospettati molti ministri e soggetti che hanno soffiato in questo incendio. Il cardinale di Estré, grande architetto di macchinate novità, avido di gloria, ambizioso di trovarsi il moderator nella sorte di Roma, ne ha molto contribuito ». Cfr. *Relazione, cit.*, p. 470.

(34) G. Leti, *La monarchia universale di Luigi XIV*, I, Amsterdam 1689, pp. 433-492. Su questa strana figura vedi G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Firenze 1983², pp. 261-317.

Il « Luterano » Brucioli e il suo commento al libro della Genesi (*)

Da un lavoro di ricerca che voleva essere un contributo allo studio dell'esegesi biblica in Italia fra Umanesimo e Riforma (1), non era facile aspettarsi che così grande rilievo avrebbe assunto la figura di Lutero e la sua opera esegetica. L'obiettivo iniziale della ricerca, infatti, era stato quello di porre a confronto le versioni e i commenti di due traduttori della Bibbia, entrambi di origine toscana, entrambi — sebbene in misura diversa — conoscitori della lingua originale, entrambi — ciascuno a suo modo — influenzati dalle idee della Riforma Protestante. Due esegeti con storie personali molto diverse (un Brucioli perseguitato dall'Inquisizione, che finisce i suoi giorni in miseria; un Diodati cittadino esemplare della Ginevra calvinista del Seicento), e tuttavia legati da una tradizione che costituisce il ponte ideale fra le loro opere: la diffusione delle Sacre Scritture fra i « volgari ».

Come figura centrale da mettere a fuoco, era stato scelto proprio il Brucioli, di cui era uscita di recente l'edizione critica dei *Dialogi*. Figura esemplare dell'intrecciarsi di Umanesimo e Riforma, Brucioli invitava a una rilettura più attenta del suo voluminoso commentario biblico, edito fra il 1540 e il 1546. C'era infatti da aspettarsi che proprio negli scrit-

---

(*) SIGLE:

WA 24 = MARTIN LUTHER, *In Genesin Mosi librum sanctissimum D. Martini Lutheri Declamationes*, in *Werke*, vol. 24, Weimar, Herman Böhlaus, 1900.

CVNT 1 = ANTONIO BRUCIOLI, *Commento di Antonio Brucioli in tutti i sacrosanti libri del Vecchio, et Nuovo Testamento, dalla hebraica verità, et fonte greco per esso tradotti in lingua toscana*, Tomo primo, In Venetia, per Alessandro Brucioli et i frategli, nel 1546.

(1) Questo articolo è la rielaborazione di parte della mia tesi di laurea, discussa nella sessione invernale dell'a.a. 1984/85 presso la Facoltà di Magistero di Firenze: « L'esegesi del Genesi e la teologia della Riforma. Due commentari a confronto: Brucioli e Diodati »; un lavoro complesso, per il quale voglio esprimere la mia gratitudine al relatore, Prof. Domenico Maselli, per la fiducia accordatami e per la sua guida paziente e assidua. Ringraziamenti particolari vorrei rivolgere alla Prof.sa Ida Zatelli, per avermi aiutato a reimparare la lingua ebraica e per le sue puntuali indicazioni metodologiche; al Prof. Salvatore Caponetto, per i suoi preziosi suggerimenti bibliografici (fra cui il commentario di Lutero), e al Dott. Aldo Landi per gli stessi motivi. Un ultimo grazie al Dott. Massimo Rubboli, per l'affettuosa partecipazione.

ti biblici si trovasse la voce genuina della sua religiosità, così discussa e così duramente provata dalla persecuzione inquisitoriale. Non era certo nelle deposizioni rilasciate nella morsa della paura, o nelle ingloriose « ritrattazioni » — che per altro ritrattavano ben poco — che si poteva riconoscere la vera portata che le nuove idee della Riforma avevano avuto per questo modesto letterato del Cinquecento.

Non è stato per una scelta casuale che si è deciso di analizzare proprio il libro della Genesi; a parte una predilezione di chi scrive — e una conoscenza approfondita in un seminario di Filologia Biblica tenutosi nell'a.a. 1982/83 — c'erano gli elementi per ritenere che l'analisi del commentario brucioliano a quel libro sarebbe stata particolarmente feconda: in primo luogo, la dichiarata predilezione di Lutero per il primo libro del Pentateuco — cui aveva dedicato due opere esegetiche a distanza di quasi vent'anni l'una dall'altra — (2); in secondo luogo, la presenza di brani del commento al Genesi nell'« Elenco degli errori di Antonio Brucioli » che figurava fra gli atti del processo del 1556 e che dichiarava di riguardare errori notati negli scritti « sopra il Testamento Novo » (3): dei suoi commenti ai libri dell'Antico Testamento, solo quello al Genesi sembrava aver interessato gli inquisitori.

C'era, dunque, qualcosa di particolarmente « eretico » in quel commento e valeva la pena di andare a leggerlo con attenzione, anche confrontandolo con quello decisamente riformato del Diodati.

* * *

Dalla lettura del testo esegetico, prendeva forma un personaggio ben più profondo del Brucioli che si conosceva: se, infatti, si veniva confermando quanto rilevava Spini (4), quando scriveva che il Brucioli tenta di accordare il severo pessimismo antropologico di Lutero con una filosofia di tipo umanistico, tutta tesa alla comprensione metafisica del mondo e alla definizione di un'etica sociale e civile basata sulle Sacre Scritture, risultava tuttavia evidente che Brucioli era riuscito a conciliare, nell'opera scritturistica, il valore di un'etica ispirata ai temi dell'operosità, dell'integrità e della giustizia, con la coscienza ineliminabile dell'indegnità dell'uomo e dell'assoluta gratuità della grazia divina. Non sembrava, cioè, che Brucioli « confondesse » — per sua superficialità o faciloneria — la drammaticità della visione luterana dell'uomo con una più generica aspirazione al ritorno alla purezza delle Scrit-

(2) *In Genesin Mosi librum sanctissimum D. Marthini Lutheri Declamationes*, Hagenoe , per Ioan Secerium, 1527; *In primum librum Mose Enarrationes*, Wittenberg [etc.], Peter Seitz [etc.], 1544-1554.

(3) Venezia, 14 marzo 1556. *ASV Santo Uffizio*, processi b. 13, fasc. « Brucioli Antonio », cit. in A. Del Col, *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, in « Critica storica » XVII (1980), n. 3, pp. 457 sgg. (V. soprattutto le pp. 503-505).

(4) G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, Firenze, La Nuova Italia, 1940, pp. 225-226.

ture; ma, anzi, si sarebbe detto che l'opera esegetica fosse per lui il frutto di un'interiore pacificazione, fondata su una sincera compassione umana.

Interi brani del commento al Genesi tradivano, però, un'intensità di pensiero che sembrava estranea anche al Brucioli « biblico »: si sentiva emergere, di tanto in tanto, uno spirito più deciso, una fede « protestante » ben più marcata di quella conciliante e irenistica che caratterizzava la maggior parte dei commenti del Brucioli. Persino la forma, a volte, si spezzava: sparivano i periodi pesanti e il tono moraleggiante da precettore, e lasciavano il posto a brani, in cui il periodare diventava stentato e duro, dando la netta impressione di una traduzione letterale, e in cui si presentavano, talvolta, un vigore retorico e una categoricità difformi dallo stile consueto del Brucioli

Già si conosceva la spregiudicatezza con cui il poligrafo fiorentino metteva insieme i suoi scritti, attingendo generosamente alle opere di altri personaggi, primo fra tutti Martin Butzer (5). Ma quali potevano essere le fonti a cui il Brucioli aveva attinto per il commento al libro della Genesi? Non certo il Butzer, che dell'Antico Testamento aveva commentato soltanto i Salmi e il profeta Sofonia; tantomeno Calvino, il cui commentario al Genesi sarebbe uscito soltanto nel 1554. Una risposta a questo interrogativo doveva insperatamente venire dal primo commentario al Genesi scritto da Lutero: le *Declamationes* pubblicate nel 1527. All'inizio del commentario di Lutero si trovava infatti la matrice della lunga esposizione del Brucioli sui primi versi della storia della creazione. Per evidenziare questa corrispondenza, può servire riportare i due commenti a fronte, omettendo, o inserendo in parentesi, le parti che non coincidono:

Lutero	*Brucioli*
[Sublime exordium est. Si non omnia intelligere possumus, parum refert.] Deo ab eterno est, nec initium nec finem habet nec quicquam apud Deum novum est. Apud Deum idem est tempus creationis atque hesternus dies [...] Ut dum Deum cogitare volueris, ne-	[Questo per vero si sa, et crede] che Iddio è ab eterno, né ha principio, né fine, né alcuna cosa nuova è, ò mai fu appresso a Iddio. Et appresso à Iddio è il medesimo, il tempo della creatione, et il dì di ieri, in modo che quando si vorrà pensare à Id-

(5) Era stato il Catarino che, già nel 1544, aveva accusato il Brucioli di aver tradotto « de verbo ad verbum » « longhe facciate di quello pessimo eretico » nel suo commentario al Nuovo Testamento (AMBROGIO CATARINO, *Compendio di errori et inganni luterani...*, Roma, per M. Gerolama de Cartolari, 1544, p. 20. Ora in BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto (Corpus Reformatorum Italicorum) Firenze e Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1972). Altre fonti « eretiche » dell'opera del Brucioli identificate in seguito sono: il Bullinger, Otto Brunfels e Calvino (cfr. C. GINZBURG, *Il Nicodemismo*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 101 n., 113 n., 114 n.; A. LANDI, *Nota Critica*, in A. BRUCIOLI, *I dialogi*, a cura di A. Landi (Corpus Reformatorum Italicorum), Napoli e Chicago, Prismi-The Newberry Library, 1983; T. BOZZA, *Calvino in Italia*, Roma, Tip. Arti Grafiche Italiane, 1966, pp. 5-13).

cessario exeas extra omnem creaturam [...]
Non conveniunt aeternitas et tempus. Nullum apud Deum est discrimen mortis Adae et mortis eius qui heri mortuus est [...] Oriens et occidens totius mundi longissime distant apud nos, si in potentiam Dei respicias, iam coniunguntur et simul sunt. Sublimia sunt haec et difficilia nec omnibus dixisse volo, cogitent qui possunt.
Apud Deum nihil est novum. In rebus novitas est. Tempus, hora et creaturae principium habent [qui Deus creavit, non in momento, sed in tempore].
(WA 24, p. 24-25)

dio, sarà necessario che si esca fuori d'ogni creatura, perché non convengono insieme la eternità, et il tempo. Et di nessuna differentia è appresso à Iddio la morte di Adam, et la morte di quello che morì hieri. L'oriente, et l'occidente, lunghissimamente sono distanti appresso di noi, ma se riguardiamo nella potentia di Iddio, di già si toccano, et congiungansi insieme. Et sono queste cose sublimi, et difficili, investighinle quelli che possano, basti che appresso à Iddio niente è nuovo, et nelle cose è la novità, et il tempo, et la hora, et le creature hanno principio.
[Onde il principio in questo luogo non all'essere di esso Iddio, né alla creatione del mondo in esso, si debbe referire, acciò che si turi la bocca à quegli che vogliano che il mondo fussi ab eterno].
(CVNT 1, p. 1 R)

Il parallelismo è troppo netto, perché si possa pensare a una coincidenza dovuta alla comune derivazione agostiniana. Né, d'altra parte, questo è il solo luogo dove si trovano interi brani tradotti alla lettera dal commentario di Lutero. Gli altri che abbiamo potuto identificare (6) si situano a commento di passi particolarmente significativi per il Brucioli, e da soli attestano quanto l'influenza di Lutero fosse stata profonda su di lui. Ne è un esempio l'esegesi di Gen. II: 24 (7), dove Brucioli, dopo aver inserito la propria critica della poligamìa, riprende da Lutero la descrizione del vincolo coniugale:

Lutero

[Utinam et unus spiritus, quod melius esset.] Non intelligendum est: ut sint 'una caro' id est: unus homo. Sed Scriptura carnem vocat omnia externa quae ad corpus pertinent. 'Erunt' igitur 'una caro', id est: una erit possessio, una domus, una familia, agri, conversatio, educatio puerorum, pecuniae, paupertas, gloria et omnia communia, quicquid ad carnem attinet, nisi quod vir dominare debet in uxorem.
(WA 24, p. 79)

Brucioli

[...] Et dice saranno in una carne, non intendendo che essi havessino à essere uno huomo, ma la scrittura chiama una carne, tutte le cose esteriori. Saranno adunque una carne, cioè sarà una possessione, una casa, una famiglia, una conversatione, una educatione di figliuoli, ricchezze, povertà, gloria, et finalmente tutte le cose comuni, senon che l'huomo debbe dominare nella moglie.
(CVNT 1, p. 5 V)

---

(6) Vedi i commenti a Gen. II: 24, III: 9, V: 29, VI: 1-2 e VII: 1.

(7) « Per la qual cosa lascierà l'huomo il padre suo, et la madre sua et accosterassi alla donna sua, et saranno in una carne ». Si riportano i testi dei versetti biblici nella versione del Brucioli.

Anche qui è evidente che Brucioli traduce alla lettera e, fedele al suo modo di tradurre che mantiene quanto più possibile inalterati i termini e le strutture dell'originale, non si preoccupa nemmeno di cambiare l'ultima preposizione a vantaggio di un migliore italiano (« dominare *nella* moglie »).

E' importante notare che Brucioli sceglie soltanto una parte del commento di Lutero a questi versetti, escludendo una precisa affermazione sul comando della procreazione, che si concludeva con una dura frecciata antipapale. Questa « prudenza » riguarda però soltanto il linguaggio, dato che Brucioli è anch'egli un deciso sostenitore del matrimonio, e ne fa anzi uno dei cardini della propria etica personale (8). La sua avversione per il celibato ecclesiastico è chiara e inequivocabile; se evita di riprendere le violente e ripetute invettive di Lutero, Brucioli ne accoglie però lo spirito, affermando più volte che il « santo coniugio » è gradito al Signore e che è priva di fondamento ogni pretesa di limitare il comandamento divino della procreazione. Confrontiamo i commenti del Brucioli a Gen. II: 18 (9) e a Gen. IX: 7 (10) con il brano di Lutero che sembrava omesso:

Lutero

Mulier creata est, ut sit adiutorium viro non ad voluptatem, sed ut impleatur dictum 'Crescite et multiplicamini': ad hoc ergo creati sunt, ut fructificent. Atque hic rursus damnatur coelibatus Papisticus, verbum enim hic operatum in nobis potenter.
(WA 24, p. 78)

Brucioli

Questa è certamente la sententia del Signore Iddio, et senza dubbio chiarissima, et vera, cioè non essere buono, utile, ò comodo l'huomo essere senza moglie consorte. Et quello che altri si dica, sta ferma la sententia di Iddio, non essere bene che l'huomo sia senza aiuto.
(CVNT 1, p. 5 V)
Spesso comanda la multiplicatione del genere humano, acciò che alcuno non presuma di restrignere quella per alcuna causa, comandandoci con grande instantia il santo coniugio del matrimonio.
(CVNT 1, p. 12 V)

Come si vede, non è soltanto copiando alcuni brani che Brucioli sa utilizzare il commentario di Lutero, ma anche riproponendo, con parole sue, le idee che condivide. I brani paralleli identificati, infatti, non sono molti, e si potrebbe pensare che Brucioli non avesse sotto mano il testo completo delle *Declamationes*, ma soltanto un « centone », o un com-

(8) Poche righe prima del passo citato, Brucioli scriveva: « Et così non sarà alcuna familiarità più stretta, né più forte congiungimento di sincero, et puro amore, che dell'huomo, et della donna, unicamente diletta, in modo che più facilmente sieno per lasciare il padre, et la madre, che se stessi scambievolmente » (*loc. cit.*).

(9) « Et disse il Signore Iddio. Non è bene che Adam sia solo farogli uno aiutorio che gli sia avanti... ».

(10) « Et voi fruttificate, et multiplicatevi... ».

mentario a più voci. A sostegno di questa ipotesi starebbero i numerosi casi in cui Brucioli sembra ignorare commenti di Lutero di innegabile valore e risonanza (quale, ad esempio, quello sul sonno di Adamo); ma si tratta, quasi sempre, di brani in cui la polemica è più aspra (come nella lunga allegoria di Lutero sul colore dei velli degli agnelli (11), tutta imperniata sulla critica del culto di Santa Barbara). In molti casi non è difficile trovare una risonanza di quelle interpretazioni, sia negli stessi capitoli, come nel caso del sacrificio di Isacco, sia in altre parti del commentario del Brucioli, come ad esempio nel caso di un'ardita allegoria di Lutero sui pozzi di Beer-sheba (12) — simboleggianti per lui la Sacra Scrittura — che si conclude con un'esortazione a riaprire i pozzi reclusi della Parola divina, contro tutti quelli che cercano di richiudere la piccola breccia apertasi:

Lutero

Fontes fossi et obturati et iterum reclusi Scriptura Sacra est, quae iam viget, iam opprimitur ab haereticis. Et pulcherrime hic faciem et cursum Ecclesiae depictam vides: Iam pax, iam crux regnat. Tempore Apostolorum omnia pacifica erant, aperti fontes, mox post illos venerunt Palestini, id est: haeretici et pseudapostoli omnia depravantes, humana doctrina implentes et secundum caput suum interpretantes Scripturas, id quod est fontes terra obstruere seu opplere. Ex his est Arrius, Pelagius et regnum Papale, qui omnes fimo oppleverunt fontes, donec omnino non viderentur amplius. Sic hodie contigit quoque, paululum aperti sunt fontes, et mox assunt inferentes terram et fimum, surgunt contra Evangelium sectae etc. Consolatur vero nos, quod eiusmodi est natura Verbi Dei seu Evangelii, sic enim obtigit Mosi, Prophetis omnibus, Apostolis, etc. Oportet igitur Iacob talia ferre, nos iustum putamus fodere, illi contra iustum putant opplere. Sic oportet eos convellere Scripturam, donec veniamus ad latitudinem etc. Regnum ergo Dei per Verbum est, qui hoc amittit aut non vult, regnum Dei non habet.
(WA 24, pp. 468-469)

(11) Gen. XXXI: 18-20.
(12) Gen. XXVI: 19-33.

Anche qui la polemica contro il papato è troppo aperta, perché il povero Brucioli possa farla sua; ma non è da escludere che proprio questa allegoria abbia ispirato il suo bel commento a Gen. XXV: 11 (13):

Brucioli

[...] Et habitano i padri presso al fonte della sacra scrittura, dove Iddio vive, et salva, vede, et è veduto, l'acqua della quale sapientia posseggono, et sono recreati da' parlari di Iddio, per i quali vivano, veggano, et sono veduti.
(CVNT 1, p. 27 R)

La voce del Brucioli non è veemente (14), la sua natura non è battagliera e la sua religiosità ha un sapore quasi spiritualistico, come traspare anche dall'ultimo brano citato (l'influenza del Bucero non manca di farsi sentire, anche dov'è quella di Lutero a prevalere). Il suo commentario, nel complesso, è molto diverso da quello di Lutero: diverso è il tono generale, più dottrinale in Lutero, più pedagogico nel Brucioli; diversi sono il linguaggio e lo stile: il Brucioli è ripetitivo e pedante, Lutero è come una sferza, può urtare, ma non annoia mai. Brucioli è moralista, ma pietoso e conciliante; Lutero è senza appello nelle sue condanne e colpisce senza esitazioni. Brucioli si commuove; Lutero si esalta. Anche i metodi si differenziano: Lutero istruisce il lettore su come leggere i propri commenti, limitando a due — il letterale e lo spirituale — i quattro sensi dell'esegesi medioevale classica; Brucioli utilizza i metodi più vari, da quelli dell'esegesi ebraica — che spesso contesta — alla spiegazione filologica erudita, dai tentativi di lettura simbolica — sempre in chiave cristologica — alla lezione morale (previlegiando sempre quest'ultima, che sembra essergli particolarmente congeniale) (15).

E tuttavia, l'influenza di Lutero sul Brucioli è innegabile, né si può dire che Brucioli si esima dal sostenere apertamente, anche se senza la chiarezza di Lutero, le idee fondamentali della Riforma che così profondamente avevano permeato la sua fede: basta ascoltare con quanta penosa commiserazione descrive la condizione dell'uomo che, a causa

(13) « ...et habitò Isaac presso al pozzo del vivente [vedente] me ». Per un errore di stampa, il testo porta « pozzo del vivente udente me », anziché « pozzo del vivente vedente me », come figura in tutti gli altri passi e come si deduce dovrebbe essere anche qui, leggendo il commento successivo. Su questa « confusione » tra vista e udito, vedi anche la n. 16 al prossimo passo citato (Gen. III: 8-9).

(14) Ci sono, naturalmente, delle eccezioni: Brucioli dimostra a volte una severità inaspettata verso alcune categorie di persone, per le quali nutre una evidente avversione: le donne, gli ebrei, i potenti che abusano del loro potere per la propria lussuria.

(15) Sono diversi anche i criteri che stanno alla base delle due traduzioni, ma questo argomento merita un discorso più ampio di quanto non consenta questa sede.

del peccato, ha perduto la protezione e la vicinanza di Dio, per esempio nel commento a Gen. III: 8-9 (la caduta), dove un brano è ripreso parola per parola da Lutero:

Lutero

Horrenda haec vox Dei fuit in auribus Adam et Evae, cum divina maiestas ita se ostandat, quasi non noverit eos qui paulo ante erant filii dilectissimi. Non te iam video perditum, qui ante te ut filium dilectum et Evam filiam dilectam vidi.
(WA 24, p. 95)

Brucioli

[...] et già vedevano essere male quello che fu bene, cioè la nudità loro, la miseria, et turpitudine, et essi niente havere di suo. Et così ci è dimostrato qui, che la nudità di Adam, niente altro fu, che la colpa, et la morte del peccato [...] Et questa è finalmente essa nudità, essere esposto à tutti i mali, et abandonato dalla protettione di Iddio, dimostrando anchora quel ricorrere alle foglie, l'humana hypocresia, la quale vuole ricoprire i suoi peccati con le sue ceremonie esteriori non confessando la sua nudità, cioè il suo peccato [...] Et fu orrenda questa voce di Iddio negli occhi (16) di Adam, et di Havva, dimostrandosi la divina maiestà, come se non conoscesse quegli, i quali poco avanti erano figliuoli electissimi quasi dica, io già non ti veggo essendo perso, il quale avanti ti viddi, come figliuolo diletto, et Havva come figliuola chara [...]
(CVNT 1, pp. 6 R - 6 V)

I principali temi della teologia della Riforma sono tutti presenti nel commentario del Brucioli; l'affermazione della predestinazione assoluta si ritrova sistematicamente, ogni volta che il testo del Genesi — che si presta in modo esemplare — contrappone l'eletto al non eletto, come si vede, per esempio, dal commento a Gen. XXV: 27 (Giacobbe ed Esaù):

[...] per lo arbitrio. et cenno di Iddio si governano tutte le cose, il quale ha misericordia di chi esso vuole, et indura chi vuole, amò Iacob, et hebbe in odio Esau, non essendo anchora nati [...]
(CVNT 1, p. 27 V)

(16) Questa singolare traduzione di *auribus* con *occhi* è forse meno banale di quanto sembri; potrebbe infatti derivare dalla conoscenza — tutt'altro che superficiale — che Brucioli aveva dell'esegesi rabbinica, dove la *vista* viene spesso interpretata in rapporto agli occhi della mente (v., p.e., il commento di Rashi a Gen. III: 7) e come immaginazione (v. *Genesi Rabbah* XIX: 4). Sembra quasi che Brucioli conosca la lettura di Esodo XX: 18 data da Filone, che spiega: « e tutto il popolo vedeva il suono », e non lo sentiva, « perché se la voce degli esseri mortali è ricevuta dall'udito, quella di Dio è ricevuta dalla vista, come una luce ». (Cit. in H. Corbin, *L'immagine del Tempio,* tr. it. Torino, Boringhieri 1980, p. 226).

E, sempre, al tema della predestinazione si associano la svalutazione delle opere, l'affermazione della gratuità della grazia e la fede nella giustizia e bontà del giudizio divino, anche quando la ragione umana non arriva a comprenderlo. Brucioli si esibisce in un vero e proprio sermone rivolto al lettore, quando commenta le diverse nature di Giacobbe ed Esaù in Genesi XXV: 27:

> [...] Vedi adunque lettore in tutte queste cose, et altre il vero detto di Paulo, il quale disse, dalla elettione essere stato il proposito di Iddio, circa ambe due, non dalle opere, ma dal chiamante Iddio, perché non per le promesse opere è fatta la elettione, ma per la gratia di Iddio, acciò che non ci gloriamo delle opere, et libertà dello arbitrio. Et la sola gratia di Iddio, elegge quale vuole, voca, santifica, fa beato, instruisce, et ogni volontà incita, induce, et insieme opera. Et quale non voglia non appartiene à noi à giudicare, ma sappiamo essere giusti i giudicii di Iddio avvegna che occulti.
> (CVNT 1, p. 27 V)

Non si può davvero dire che Brucioli non abbia coraggio. Dalla negazione del valore delle opere, passa infatti, senza esitazione, alla negazione del libero arbitrio:

> [...] non è nello arbitrio nostro essequire quello che noi pensiamo, ò parliamo, et molto manco quello che noi operiamo [...]
> (CVNT 1, p. 33 V) (17)

Tutto, dunque, è condizionato alla volontà di Iddio, anche la preghiera dei fedeli, che Dio consente soltanto quando ha stabilito di ascoltarla (18). La memoria, la vista — intesa come capacità di discernimento —, l'obbedienza stessa, e soprattutto la fede, sono doni gratuiti della grazia divina, che nessuna opera umana può conquistare.

E tuttavia, Brucioli non rinuncia al valore etico della risposta dell'uomo. Sebbene affermi che « così le volontà degli huomini usano le loro libertà, in modo che non possano contrariare al Signore » (19), egli ci tiene a sottolineare che Dio stesso esige che anche l'uomo partecipi, con l'obbedienza, alla grazia che *a priori* gli è stata concessa:

---

(17) Commento a Gen. XXXI: 25-30.

(18) E' in questi termini il commento del Brucioli, sia alla preghiera di Abramo in Gen. XV: 4-5, sia alla preghiera di Rachele — soltanto sottintesa dall'« esaudì » del testo — in Gen. XXX: 22.

(19) Commento a Gen. XXVII: 6-9, CVNT 1, p. 29 R.

> ... et benché le opere, le passioni, i consigli, le cose liete, et le avverse pendino da Iddio, et sieno ordinate dallo eterno padre, nondimeno vuole che sieno fatte da noi, quelle cose che esso comanda [...]
> (CVNT 1, p. 17 V) (20)

Il valore dell'« eccomi » (*inneni*), la risposta pronta e incondizionata al comando divino, riceve nel commentario del Brucioli una delle testimonianze più accorate: ne è un esempio l'apologia della fede e dell'obbedienza di Abramo nell'episodio del sacrificio di Isacco, dove solo rare risonanze rimandano al commentario di Lutero (il tema della resurrezione e quello della speranza, di netta derivazione paolina) (21):

> Riceve il comandamento nella notte, et senza dimora, credendo à Iddio, pronto si accinge alla obedientia, non dubita della parola del Signore, non cerca la causa del divino precetto, non allega la legge contraria alla natura, non priega per il figliuolo, non mormora, non referisce à Sarah, non tarda, ma contro alla speranza crede nella speranza, sperando da esso seme di beneditione, anchora dal resuscitare de' morti, il che facilmente credeva à Iddio [...]
> (CVNT 1, p. 24 R)

Il saldo edificio etico del Brucioli, imperniato sui quattro pilastri di castità, alacrità, umiltà e obbedienza, riesce a conciliarsi con la rigorosa fede nella predestinazione, grazie a una precisa distinzione delle due dimensioni della vita — quella temporale e quella eterna —, che serve anche da spiegazione per le sofferenze dei giusti su questa terra: se è vero che ogni evento terreno, perfino il peccato degli uomini, segue l'ordine della provvidenza divina e viene da essa usato ai propri fini (22), ciò non esclude che il peccatore è responsabile della propria colpa e la sconta in questa vita, dove l'eletto paga a più caro prezzo degli altri, perché in questo modo Dio lo « purga » e lo rende degno della grazia che *ab eterno* gli è stata concessa. Scrive il Brucioli commentando l'ammonizione divina ad Abimelek (Gen. XX: 3 sgg.):

> [...] come padre perdona, nondimeno minaccia la morte del corpo, et temporalmente giudica, se ammoniti non si ravvegghino gli huomini. Non per quegli [sic!] danna eternalmente, ma

---

(20) Commento a Gen. XV: 15.

(21) Non si riporta qui il lungo commento allegorico di Lutero al sacrificio di Isacco: vedi WA 24, pp. 381-401. Vedi anche, per il richiamo a *Romani* IV: 8, WA 24, pp. 318-319.

(22) E' un motivo ricorrente nei commenti alle storie di Giuseppe.

dona il ravvedersi, et riceve gli humiliati, et emendagli [...]
(CVNT 1, p. 22 R)

e aggiunge, commentando la paura e l'angoscia di Giacobbe (Gen. XXXII: 8):

[...] Così purga Iddio i peccati de' fedeli in questo mondo, mandando le calamità, dalle quali sono oppressati più che gli impii.
(CVNT 1, p. 34 V)

In questa immagine di Dio-Padre, che può redarguire e punire i propri figli, ma mai rinnegarli, l'influenza di Lutero è quanto mai evidente, sebbene in Brucioli il senso della prossimità del Padre — « benivolo » e « dedito al bene nostro » — (23) prevalga, rispetto a quello dell'alterità; mentre in Lutero i due aspetti si equivalgono (vedi oltre).

Per Brucioli, la Scrittura dimostra ad ogni passo che « non è mai più presente Iddio a' fedeli, quanto quando grandemente sono in pericolo » (24). Sulla scia di Lutero e della sua lettura del Salmo 27, egli attribuisce particolare rilievo alle apparizioni divine nel deserto — che è il deserto della solitudine, della sofferenza, e anche del peccato — e ne trae un'esortazione a confidare in Dio e ad affidarsi a Lui senza riserve, perché è solo quando si è persa ogni speranza nelle proprie risorse e nell'aiuto umano, che si può sperimentare la grandezza della misericordia divina. Secondo la promessa evangelica, si ribalta il comune giudizio umano e si arriva a considerare il dolore come segno della elezione divina e come condizione per la glorificazione.

In questa sua visione del rapporto fra Dio e l'uomo, Brucioli tradisce l'influenza di Lutero anche dove si affranca dalla dipendenza letterale dai suoi scritti: lo dimostra un confronto fra i due commenti a Gen. XXVIII: 13 (il sogno di Giacobbe) e ad altri passi (25):

Lutero

Scripta autem sunt haec ad consolationem nostri, ut et nos cognoscamus, tum maxime et proxime nobis adesse Deum, dum omni reliqua consolatione destituti sumus. Non adest Domini auxilium in aliud fidentibus quam in Deum, praesto autem et cum omnibus angelis suis, cum caetera omnia nos derelinquunt [...] Utinam et nos vide-

Brucioli

[...] Et è come dica, avvegna che solo, povero, ignoto, et abbandonato da ogni humano aiuto, nondimeno harai me per compagno, custode, et conduttore [...]
(CVNT 1, p. 30 V)
Quanto maggiormente contraria l'humana malitia à quello che crede à Iddio, tanto più benignamente la bontà

(23) CVNT 1, p. 17 R (commento a Gen. XV: 6) dove, fra l'altro, Brucioli si rifà alle alle lettere ai Galati e ai Romani, per affermare che « la salute è della fede », « perché quegli sono reputati giusti appresso à Iddio, che credano à Iddio ».
(24) Commento a Gen. XXXI: 22, CVNT 1, p. 33 V.
(25) Gen. XXXI: 3: « Et disse il Signore a Iacob. Ritorna alla terra de' padri tuoi, et alla progenie tua, et sarò teco »; Gen. XXXIX: 20 (Giuseppe imprigionato).

remus apertis oculis, quantam de nobis curam habeat Deus, quam illi spiritus seu angeli respiciant in nos, cum sumus desertissimi: ideo enim nos Deus in carceres, in mala, in mortem detrudi sinit, ut etiam sic servare se posse et velle declaret [...] Non consolatur Deus Iacob apud patrem, sed in terra peregrina Psal. 'Quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me, Dominus autem assumpsit me!'
(WA 24, p. 494)

di Iddio soccorreva [...] Et impariamo qui, Iddio non abandonare mai i suoi, et è grande, et piena di consolatione questa parola, quando dice, Iddio, io sono teco. Non è Iddio lontano, ma presso, et à quegli che sono nelle tribulationi soccorre (26), et libera [...]
(CVNT 1, p. 33 R)

E' humiliato Ioseph, acciò che sia esaltato, è fatto prigione, acciò che regni, patisce, acciò che sia glorificato per la giustitia, et timore di Iddio, per la castità, et fedeltà, il quale non potendo soccorrere à se stesso esperimenta il Signore aiutore [...]
(CVNT 1, p. 40 V).

Questo motivo di una superiore giustizia, cui si accede soltanto a prezzo di un doloroso distacco dalle sicurezze e dagli attaccamenti terreni, è lo sfondo costante del commentario del Brucioli. Egli stesso sembra aver compiuto un simile percorso di spodestamento dell'« occhio della carne », proprio nella sua esperienza di letterato e di scrittore. Tutta la sua opera biblica, a partire dalle lettere dedicatorie che ne accompagnano ogni tomo, è come pervasa dall'eco di una personale conversione alle sacre lettere, maturata attraverso una profonda delusione delle « humane scientie », « gonfiate di ampullose parole, et vote di spirito », che Brucioli esorta a lasciare, per tornare ai « santissimi libri », che come « splendidi soli » danno « l'anima et la vita » a chi vi si rivolga; perché la « prudentia de la carne è morte, et la prudentia de lo spirito vita, et pace » (27).

Sebbene in Brucioli prevalga, più che la pessimistica visione luterana dell'uomo caduto, un senso religioso dei limiti umani dal sapore quasi medioevale, e nonostante che il suo approccio sia più attento alle miserie umane che agli aspetti dottrinari, tuttavia il tema della *Stultitia Dei* e il commosso stupore di fronte all'infinita giustizia divina si ritrovano, nel commentario al Genesi, ogni volta che il commentatore ravvisa nel testo un'esortazione al riconoscimento della inadeguatezza della ragione e del giudizio umani e un intento di « confondere » la presunzione dei « forti ». Brucioli svolge a suo modo questo tema paolino, ma riprende dalle *Declamationes* di Lutero l'affermazione che Dio elegge ciò che noi rifiutiamo e predilige ciò che noi disprezziamo, qui forse alterando la visione luterana, che evidenziava soprattutto l'*alterità* del giudizio divino e la *vanità* di quello umano e trascurava l'implicazione morale che invece preme al Brucioli. Con-

(26) Nel testo: « soccorrere ».
(27) Le citazioni sono tratte dalla lettera dedicatoria a Francesco I che apre la Bibbia del Brucioli, la cui prima edizione fu stampata a Venezia nel 1532 per i tipi di Lucantonio Giunti.

frontiamo alcuni passi dei commenti a Gen. IV: 1-2 (Abele) e a Gen. XXX: 17 (Lia):

Lutero

[...] Nato Cain gaudebant credentes hoc esse semen de quo acceperant promissionem, sed sequentia ostendunt eos falli [...] Abel ergo compensatione Cain despicitur [...] Abel autem significat 'miserabilis' [...] de illo non adeo solicita est mater ut de Cain, quamvis etiam amabat Abel, Cain tamen cor maternum praeripuit, et singulariter in illum oculos intentos habebat Eva. Sed hic vide iudicium Dei, aliud enim iudicat Deus quam homo, homo proponit, Deus disponit, Deus vocat ea quae non sunt.
(WA 24, pp. 124-125)

Brucioli

[...] et di qui impariamo, quanto la ragione, et prudentia humana spesso sia ingannata da' suoi consigli. Havva pensa Cain essere quello, nel quale si debba sperare la salute [...] et l'altro, come se lo disprezi, chiama Habel, quasi di avanzo. Et così veggiamo, che Iddio reproba quegli, che noi esaltiamo. Et pel contrario, quegli, che noi dispreziamo, spesso inalza.
(CVNT 1, p. 7 V)

[...] Non enim accipit personam Deus ut homo: Quod nos maximi facimus, ipse nihil facit, qui et formam dat, cui vult. Contemptam amat Deus, non amatam, quasi diceret: Iacob sic est affectus, ego aliter [...]
(WA 24, pp. 521-522)

[...] Et valse tanto più l'oratione quanto più abietta, et più humile, et più disprezzata era tenuta la giusta femina, perché Iddio elegge simili cose inferme del mondo, accioché confonda le forti, inalza i percossi, et esalta gli humiliati.
(CVNT 1, p. 32 R)

E' evidente, anche dalla lettura di questi passi (e di quelli successivi, che descrivono con notevole efficacia il « ravvedimento » di Rachele), quale importanza rivesta per il Brucioli il tema dell'umiltà, e come esso sia legato, nella sua etica religiosa, a quello dell'umiliazione, vista qui come dono che rende l'uomo cosciente della propria miseria e lo restituisce a Dio. Nella stessa prospettiva, e coerente con il suo disprezzo per l'« occhio della carne », Brucioli riprende da Lutero un altro motivo delle *Declamationes:* quello delle *vilia et inutilia.* L'importanza che la Scrittura attribuisce — e che Lutero sempre sottolinea — alle cose minute, e persino agli aspetti meno nobili del vivere quotidiano, portano il Brucioli a dedicare loro una particolare attenzione, anche quando il testo vi accenna appena (28). Non è difficile avvertire, nei suoi commenti, una personale riverenza per gli aspetti dimessi, direi quasi casalinghi, della vita dei patriarchi. Ne è un esempio il commosso elogio dell'ospitalità di Abramo (Gen. XVIII: 4-8), emblematico della personalità del Brucioli, che in così gran conto teneva le « cose famigliari » (in contrapposizione ai modi di vita di chi stava a « poltrire nei conventi »), la dignità, l'ordine e non ultima la « comodità »

(28) Vedi, p.e., il commento a Gen. XXVII: 9, dove Brucioli si sofferma su questioni di tipo dietetico, preoccupandosi dello stomaco del vecchio Isacco.

della vita esteriore, oltre che la santità dello spirito. Confrontiamo alcuni brani sparsi dei commenti di Lutero e del Brucioli (29) dove questo tema assume particolare rilievo:

Lutero	*Brucioli*
Quae tam vilia et inutilia carnis iudicio videntur, de fodendis puteis, de convivatione, de ludo cum uxore etc. tamen sacrae literae dicuntur et iubente Deo sacra proclamantur. (WA 24, p. 445)	
Haec stulta et vilia Deus (qui maiora gravioraque potuisset) per Mosen scribi vult, un sancti a ratione et humana sapientia leves et inutiles cum sui operibus contemnantur [...] ita autem confundit rationem et sapientiam carnis, quae semper meliora excogitare vult. (WA 24, pp. 458-460)	[...] Ma perché descrive Mose cose tanto frivoli, et humili, anzi cotidiane, tanto esattamente? Se non acciò che noi veggiamo il divino spirito, anchora nelle sacre lettere descriverci non solamente la formatione dell'huomo interiore, ma anche la comodità della vita esterna, et della humana consuetudine, perché importa assai à trattare, et à crescere le cose famigliari, con ordine ciascuna si faccia [...] (CVNT 1, p. 19 V)
Haec minima et despecta opera sanctorum vult Deus describi, ut eruat nobis oculos carnis, quibus saltem respicimus in ea quae nobis magna videntur intenti specie operum, non curantes de divina voluntate, quam ex verbo discimus. In paradiso, si non lapsus fuisset homo, optima fuissent opera quae naturalia sunt. (WA 24, pp. 512-513)	Quegli che riguardano la pompa del mondo, disprezzano la futura historia, come vile, et humile, ma quelle cose che sono disprezabili al mondo, sono eccelse à Iddio. Per questa ragione adunque è scritta tanto semplicemente la Historia di quel patriarca (30) Iacob, acciò che conosciamo il capo della vera religione, et pietà, essere l'humiltà [...] (CVNT 1, p. 31 R)

* * *

Dai passi che sono stati fin qui citati, e da molti altri che si sono omessi, appare evidente che l'influenza di Lutero sul Brucioli ebbe come suo tramite la rilettura che il primo aveva fatto delle epistole paoline. Sono infatti i temi della teologia paolina, riscoperta e riproposta da tutto il movimento riformatore, che ispirano e sostengono la spiritualità del Brucioli. La figura dell'apostolo delle genti è presenza continua nei suoi commentari, e accompagna lo sfortunato esegeta sia nelle ardite allegorie in chiave cristologica, sia nella tensione universali-

(29) Lutero a XXVI: 8 (il « gioco » di Isacco e Rebecca) e Brucioli a XVIII: 1-2 (l'ospitalità di Abramo); Lutero e Brucioli a XXIX: 1-2 (l'arrivo di Giacobbe in Paddam-Aram).

(30) Nel testo: « patrica ».

stica della sua fede cristiana (31); la sua voce viene evocata, quasi a protezione, ogni volta che Brucioli arrischia un'interpretazione « sospetta » e pericolosa per il clima dei tempi.

In uno degli ultimi commenti al libro della Genesi, con il quale vorrei chiudere queste pagine, Brucioli dedica una vera e propria apologia allegorica alla figura del santo, nato dalla tribù di Beniamino (32):

> Di tutta la tribù di Beniamin, non vi nacque persona più celebrata, né huomo che più ardentemente zelasse la vera felicità de' suoi frategli che quello unico della tribù di Beniamin, santo Paulo Apostolo, dottore di tutte le genti, et vaso di elettione, il quale predicò la beneditione di tutte le genti, et la vera giustitia, né cessa di predicare con gli scritti, il quale se non fusse stato, parrebbono i figliuoli di Beniamin essere vissuti in vano in questo secolo, il quale come lupo rapì i fedeli dalla preda, et perseguitò le chiese di Iddio, dipoi ravedendosi manifestò à tutto il mondo Christo parlante in sé, nutrì con la esca della verità, et col verbo dello evangelio le genti fameliche, per la gratia, per la quale anchora nutrisce.
> (CVNT 1, p. 48 R)

Firenze, luglio 1986.

MILKA VENTURA AVANZINELLI

(31) Vedi, p.e., il commento a XV: 6 (la fede di Abramo) e quello a XXXVIII: 6 sgg. (Giuda e Tamar). Vedi anche l'interpretazione allegorica della figura di Melkisedek, che Brucioli riprende dalla *Lettera agli Ebrei*, a quel tempo attribuita a Paolo.

(32) Gen. XLIX: 27.

Note sul carteggio di Celio Secondo Curione dal 1535 al 1553

1. Il carteggio di Celio Secondo Curione, dall'anno 1535, al quale risale la prima sua lettera documentata, al 1553 incluso, quando egli stesso pubblicò due libri di *epistolae selectae* sia sue che a lui indirizzate, comprende, allo stato attuale delle ricerche, 136 epistole, di cui 103 scritte da Curione.

L'arco di tempo considerato si estende quindi per diciannove anni; Curione, nato il 1° maggio del 1503, aveva trentadue anni nel 1535 e cinquanta nel '53: questa prima fase del carteggio lo accompagna dunque lungo anni di già piena maturità. Tuttavia, anche all'interno di questo periodo, la fase più giovanile della sua vita ci sfugge quasi completamente; la distribuzione delle lettere per anno, infatti, è molto diseguale; estremamente scarsa all'inizio (abbiamo una lettera nel 1535, poi più nessuna fino al '40, quando ne compaiono due, e tre l'anno successivo), comincia ad assumere una certa rilevanza a partire dal 1542 (sei lettere) fino al '45 (la media, per questo periodo, è di poco inferiore alle sette lettere l'anno). Poi abbiamo ancora un anno, tutto il '46, senza nessuna testimonianza epistolare. Le lettere ricominciano dal gennaio del 1547, mantenendosi solo ora, e fino a tutto il 1553, su un livello numerico significativo, con una media superiore a 14 lettere l'anno.

I punti di svolta del carteggio qui evidenziati, 1542 e 1547, non sono casuali: corrispondono a due tappe importanti nella vita di Curione. Nell'agosto del 1542 egli fuggì dall'Italia, e le lettere di quest'anno, tranne la prima scritta da Lucca, provengono ormai tutte da città del mondo riformato e già in maggioranza da Losanna, dove Curione si stabilì all'inizio del suo esilio. A partire dal 1547 fino alla fine, quasi tutte le sue lettere saranno invece datate da Basilea, divenuta, dopo il bando da Losanna nel '46, la sua residenza definitiva.

Sia nella biografia che nel carteggio di Curione si possono dunque individuare tre momenti fondamentali: il periodo italiano, fino al 1542, cui corrispondono le prime sette lettere; quello trascorso a Losanna, dal 1542 al '46 (26 lettere), e quello di Basilea, fino al 1553 (103 lettere). Benché questi tre momenti, a partire dal 1535, comprendano archi di tempo

non molto dissimili (rispettivamente sette, cinque, e di nuovo sette anni), la loro incidenza epistolare, dal punto di vista quantitativo, è decisamente squilibrata.

Appare evidente che questo carteggio è lungi dall'essere completo, soprattutto, ma non solo, per quanto riguarda il periodo italiano; il numero imprecisato, ma sicuramente alto di missive che non è stato ritrovato (riferimenti a lettere sconosciute sono frequenti in tutto il carteggio) è forse in parte perduto, in parte conservato in archivi e biblioteche europei non esplorati con sufficiente attenzione. Questo fatto è tanto più grave quando si consideri che sono così stati completamente cancellati dal carteggio di Curione corrispondenti come Camillo Renato (con cui Curione rimase in contatto epistolare fino alla metà del 1547) o come Lelio Sozzini, il cui nome compare citato ancor più frequentemente nelle lettere che ci sono rimaste.

2. Di queste 136 lettere, 39 sono a tutt'oggi inedite e altre tre edite solo in parte nel *Corpus Reformatorum*. Di 48 esistono solamente le edizioni cinquecentesche, approntate dallo stesso Curione, mentre una lettera a lui indirizzata da Aonio Paleario nel 1552 si trova nell'*Opera Omnia* di quest'ultimo, pubblicata in Olanda nel '600 (Amsterdam 1696, editore Wettstein). Per le restanti 45 lettere possiamo invece avvalerci di edizioni moderne. Queste sono relativamente numerose, nessuna però organica né particolarmente interessata alla figura di Curione. La raccolta più completa (19 lettere) risale al 1927 e si deve al Paladino, *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani del Cinquecento* (Bari, 2° volume), che comprende gran parte delle *epistolae selectae*. Successivamente l'edizione dell'epistolario di Olimpia Morata, a cura di L. Caretti (Ferrara, 1940) presenta le due lettere della famosa umanista a Curione (già comprese nell'edizione del Paladino). Nel 1944 uno studio di O. Clemen, *Briefe aus Basel an Melanchthon*, in « Basler Zeitschrift für Geschichte aus Altertumskunde », 43° Band, Basel, propone tre lettere del carteggio Curione-Melantone, di cui due già pubblicate dal Paladino. Tuttora in corso di stampa è la monumentale opera *Die Amerbachkorrespondenz* (a cura di R. Jenny, Basel), che, arrivata finora al IX volume, ha permesso la pubblicazione di 18 lettere (di cui solo due presenti nella raccolta del Paladino) relative al carteggio fra Curione e i due Amerbach, Bonifacius, suo amico e benefattore, e il figlio Basilius, suo allievo. Nel secolo scorso, in un'altra opera imponente, il *Corpus Reformatorum*, erano comparse quattro lettere relative a Curione (due inviate a Calvino, una all'*antistes* della chiesa di Zurigo, Heinrich Bullinger, una di Bullinger a Curione) e tre frammenti di lettere di Curione a Bullinger. Nel 1889 Jh. Hessels, in *Epistulae et tractatus ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes (1544-1562)*, vol. II, Cambridge, pubblicava una lettera di Curione a Uthenhove, mentre nella raccolta di poco successiva a cura di A. L. Herminjard, *Correspondence des Réformateurs dans les pays de langue française* (Genève-Bâle-Lyon, 1893),

comparivano tre lettere di Curione, una a Calvino (presente nel *Corpus Reformatorum*) e due al Parlamento di Berna. Da segnalare infine il *Museum Helveticum ad iuvandas literas in publicos usus apertum* (Turici 1753), in cui sono comprese due lettere di Curione, una al figlio di Bullinger, Rudolf, e una a Wolfgang Musculus.

Gli originali fino ad oggi ritrovati sono 60, di cui 10 appartengono a corrispondenti di Curione, gli altri 50 sono suoi autografi; si trovano quasi tutti in Svizzera, in maggioranza allo Staatsarchiv di Zurigo (qualcun altro alla Zentralbibliothek), molti all'Universitätsbibliothek di Basilea, uno allo Staatsarchiv di Berna, mentre due sono a Gotha, alla Forschungsbibliothek.

Di questi stessi originali esistono poi quasi sempre altre copie manoscritte, contemporanee (all'Universitätsbibliothek di Basilea), del '700 (è la raccolta Simmler, alla Zentralbibliothek di Zurigo). dell'800 (a cura di Charles Schmit, alla Bibliothèque Universitaire di Strasburgo). Tutti gli originali autografi (tranne due) si riferiscono a lettere che Curione escluse dal gruppo destinato alla pubblicazione, e coincidono dunque in larga misura con gli inediti.

Nessun originale risale al periodo italiano di Curione, nove si riferiscono agli anni da lui trascorsi a Losanna (poco più di un terzo delle lettere di questo periodo), 51 appartengono al periodo di Basilea (circa la metà delle lettere comprese fra il '47 e il '53).

3. Come abbiamo detto, Curione pubblicò il proprio carteggio nel 1553, includendovi 47 lettere; queste stesse vennero aggiunte all'*Opera Omnia* di Olimpia Morata, curata dallo tesso Curione e uscita dopo la morte di lui nel 1570 (poi di nuovo pubblicata senza variazioni nel 1580). Nel 1558 e nel 1562 Curione aveva già raccolto le opere della giovane amica, scomparsa nel 1555, comprendendovi due sue lettere a Curione, una di lui a lei, una di Curione all'amico comune Xist Birk. Queste quattro lettere si ritrovano nell'*Opera Omnia* del 1570.

Il carteggio edito da Curione, come ogni epistolario umanistico, pone problemi relativi all'interpolazione dei testi da parte del curatore; le varie edizioni presentano varianti numerose, anche se solo rare volte tali da modificare il senso del discorso. Anche le uniche due lettere di cui possediamo sia l'originale che la stampa cinquecentesca, la lettera inviata nel '44 ad Heinrich Bullinger e quella scritta al suo allievo Basilius Amerbach nel '53, presentano varianti non sostanziali, a parte l'omissione, nella stampa, di un post-scriptum apposto alla seconda lettera, quella all'allievo, in cui Curione segnalava errori lessicali e grammaticali e imperfezioni di stile da lui riscontrati in una precedente lettera di Basilius. E' interessante notare che quella stessa lettera dell'allievo, pubblicata fra le *epistolae selectae*, presenta la versione suggerita da Curione solo nei casi dei veri e propri errori nel latino del giovane Amerbach, mentre rimangono, non corrette, le imperfezioni di stile pur criticate nel post-scriptum.

Difficoltà anche notevoli derivano piuttosto dall'espunzione della data e del luogo relativi a molte delle lettere da lui pubblicate, nonché, presumibilmente, dei riferimenti più personali. Il problema però è solo in parte — probabilmente in minima parte — quello dell'intervento sia formale che di contenuto operato da Curione sulle lettere, proprie ed altrui, in vista della pubblicazione (anche perché, in particolare, il latino ciceroniano di Curione era sicuramente già in prima stesura grammaticalmente e stilisticamente ineccepibile). Nel nostro caso sembra piuttosto che il tipo di intervento capace di influire profondamente sul significato complessivo del carteggio sia avvenuto nella fase della selezione delle lettere.

4. La scelta di queste epistole fu in effetti rigorosa, sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo. Sotto il primo aspetto, bisogna considerare che le *epistolae selectae* non rappresentano nemmeno il 39% di quelle comprese nel carteggio fino al marzo '53 (quando uscì la stampa); questo calcolo tuttavia è fatto sulla base delle lettere da noi possedute, che, ricordiamo, sono sicuramente poche rispetto a quelle effettivamente scritte. Ancor più rilevante l'aspetto qualitativo. Se consideriamo infatti le epistole che Curione escluse dalla pubblicazione (e non solo dal proprio carteggio, ma anche dalle sue opere edite in questo periodo, che spesso contengono altre lettere), è immediatamente evidente che il corrispondente più gravemente penalizzato dalla selezione è Heinrich Bullinger, con il quale, per quanto possiamo saperne oggi, Curione sostenne il più impegnativo confronto sul piano religioso. Delle 34 lettere fra loro scambiate fino al momento delle *epistolae selectae* e giunte fino a noi (ma molto più numerose furono quelle che i due uomini si scrissero), solo due furono date alle stampe. Scompaiono inoltre dalla corrispondenza pubblica del Curione uomini come Calvino, Butzer e Gribaldi (oltre che, per motivi di sicurezza, Aonio Paleario, presso cui Curione aveva lasciato due sue figlie); rimane, è vero, qualche lettera di Melantone, Castellione, Borrhaus: ma chi volesse ricostruire sulla base di questo carteggio pubblico il clima da cui scaturirono le prese di posizione di Curione nel dibattito religioso del proprio tempo, troverebbe solo pochi e incerti spunti.

L'immagine che Curione vuole dare di sé e dei suoi amici è un'altra: è quella di un gruppo di umanisti, certo non indifferenti ai problemi morali e religiosi, ma preoccupati innanzi tutto di inserirli in un clima pacato e contrassegnato da una scrupolosissima stima reciproca; umanisti interessati agli studi eruditi, pronti a discutere di Cicerone, di Aristotele, e anche di opere di argomento religioso, ma sempre come filologi e letterati, mai con le armi disprezzate della teologia. La violenza delle dispute di teologi e controversisti non trova spazio in queste pagine (e questo ha pure un suo significato e un suo valore, considerate le circostanze in cui ebbe a vivere Curione); ma non trovano spazio nemmeno le divergenze di opinione, i nodi reali attorno ai quali si affa-

ticavano e si scontravano quegli stessi uomini distaccati delle *epistolae selectae.*

Un esame più analistico delle lettere pubblicate da Curione consente per altro valutazioni più sfumate, non soltanto riguardo alle singole personalità coinvolte, ma anche (e soprattutto) riguardo alla funzione importantissima che proprio l'erudizione e la filologia svolgevano all'interno della problematica religiosa.

Questo accenno alle caratteristiche delle *epistolae selectae* può servire anche ad inquadrare la differenza di tono che assume complessivamente il carteggio nei tre diversi periodi in cui è suddiviso. Infatti ben quattro delle sette lettere « italiane » sono tratte dalle *epistolae selectae* (le altre tre sono edite in opere coeve), mentre il peso di questa raccolta si riduce progressivamente nel periodo di Loanna e in quello di Basilea, quando arriva a poco più del 30% delle lettere.

5. Meno numerose, 22, sono le lettere che Curione incluse in altre sue opere a stampa, e ancora una volta il loro peso è relativamente decrescente nei tre periodi (quasi la metà, come abbiamo visto, nel periodo italiano, scendono sotto il 20% negli anni successivi).

Di queste, alcune sono epistole dedicatorie, altri veri e propri trattatelli su svariati argomenti; di particolare interesse risultano quello sul Nuovo Testamento di Erasmo (è la lettera del 1535), quelli dedicati all'educazione dei bambini, indici della sensibilità pedagogica di Curione, professore di latino in Italia e in Svizzera; infine quelli sul significato della sofferenza, sul nicodemismo e sulla dottrina dei sacramenti. Da tener presente, per questi ultimi argomenti, che le opinioni qui espresse da Curione non necessariamente corrispondono in tutto al suo reale pensiero, e vanno quindi attentamente confrontate con quelle ricavate del complesso delle sue opere, oltre che con le sue vicende biografiche e con altre testimonianze coeve.

6. Il gruppo di lettere volutamente scartate da Curione al momento dell'edizione del suo carteggio si compone invece di 53 epistole, alle quali vanno aggiunte quelle scritte dopo il marzo '53 e rimaste inedite fino ai nostri giorni: in tutto 66 lettere. Alcune di queste sono appena frammenti di scambi epistolari andati quasi del tutto perduti, e costituiscono isolate ma preziosissime testimonianze di prese di posizione che altrimenti sfuggirebbero (ad esempio il frammento di una lettera a Butzer documenta il contrasto fra lui e Curione, un'altra lettera a Musculus contiene un durissimo giudizio su Vergerio).

La grande maggioranza di questi inediti (37 lettere) è però una raccolta abbastanza organica, e interessa, come già detto, il carteggio con Bullinger, che inizia nel 1542 e oggi si compone per lo più delle missive scritte da Curione, essendo andate perdute quasi tutte quelle inviate dall'*antistes* (ne rimangono 4). Per quanto riguarda le concezioni religiose di Curione sono queste le missive più importanti. In particolare

sono da segnalare le lettere a Bullinger del 1545 e del '49 sui rapporti fra Lutero e la chiesa zwingliana, con le critiche da parte di Curione al *Consensus Tigurinus*, la discussione, nel '50, sul libro di Curione, *Istituzione della christiana religione*, che già rivela forti elementi di tensione e incomprensione fra i due uomini, e infine lo scontro vero e proprio alla fine del '53 sull'opera più importante di Curione, il *De Amplitudine beati regni Dei*, che Curione invia a Bullinger perché ne dia un giudizio prima della pubblicazione. Si tratta di documenti fondamentali per valutare concretamente l'impatto che le posizioni di Curione ebbero nei confronti della pur relativamente tollerante autorità religiosa di Zurigo. Proprio in quel periodo, nella Ginevra di Calvino, veniva condannato e moriva sul rogo Michele Serveto. Da Zurigo Bullinger in una lunga, tormentata lettera a Curione, prendeva la risoluzione — drastica e sofferta — di negare il suo consenso alla pubblicazione del *De Amplitudine*. Lo sbocco di questa situazione si ha al di fuori del carteggio, con la decisione di Curione di non rispondere a Bullinger e pubblicare clandestinamente il suo capolavoro, che è poi una delle critiche più radicali alle concezioni e alle violenze di Calvino.

Questo articolo nasce sulla base della mia tesi di laurea, in cui ho trascritto e commentato il carteggio di Curione fino al 1553. Sia per la raccolta delle lettere che la loro interpretazione è stata indispensabile la guida del prof. Antonio Rotondò, verso il quale rimango molto grata.

Devo le informazioni qui riportate su O. Clemen, J. Hessels e Ch. Schmit al dott. Carlos Gilly, che mi ha anche fornito fotocopie e microfilms e che ringrazio sentitamente del gentilissimo aiuto.

SIMONA CALVANI

SUMMARY OF THE ARTICLES

ROMAN REACTIONS TO THE REVOCATION OF THE EDICT OF NANTES

In this article R. Osculati, starting from some considerations of two XVII c. Italian historians, goes back to some documents of the Revocation period.

This way he illustrates the opinion of the Papecy and its Secretary's office adout the religious policy of Louis XIV in general and specifically on the Revocation of the Edict of Tolerance.

An interesting source is represented by the correspondence between Angelo Ramuzzi (1626-1689), papal envoy in France, and the Vatican Secretary's office.

Among the topics dealtwith in the letters, much attention is paid to the abjuration procedures forced upon the Huguenots, and to the King request to the Pope concerning a price for his campaign against heretics.

BRUCIOLI, A LUTHERAN AND HIS COMMENTARY ON GENESIS

Milka Ventura, writing on « Lutheran » Brucioli, gives her contribution to the study of biblical interpretation in Italy, between Humanism and Reformation, when the figure of Luther became relevant.

Brucioli, persecuted by the Inquisition, always strove to diffuse the Holy Scriptures amang the people, like Diodati in Calvinistic Geneva in the 17th century.

This article examines Brucioli 's biblical commentary on Genesis, where he succeeded in conciliating his ethics, founded on ideals of operosity, integrity and justice, with the awareness that mankind is unworthy and the divine Grace is totally gratuitous.

The author compares Luther and Brucioli, completely different both in language and in style.

Undoubtedly the former influenced the latter especially through his interpretation of Saint Paul's epistles. In fact the topics of Saint Paul's theology, proposed again by the whole Reformation movement, influenced and supported Brucioli's spirituality.

LETTERS OF CELIO SECONDO CURIONE FROM 1535 TO 1553

In this article, the author devides Curiones' correspondence into three periods' spent in Italy, Lausanne and. Basel respectively.

Curione had already published two collections of « Epistolae selectae », interesting for the image he wanted to give of himself' and his friends.

PUBLICATIONS ON THE REVOCATION OF THE EDICT OF NANTES IN EUROPE

The article by Giorgio Tourn is a review on publications issued in France in the occurence of the third centennial of the Revocation of the Edict of Nantes.

The subjects dealt with, varying from specialized articles to journalistic essays, touch upon interesting topics: the relationships between Reformed communities and Catholics in the 17th century; the peculiar character of French Catholicism; the sociology of Protestant parishes; the migration towards the Refuges, with connected problems of cultural and linguistic integration, etc...

A large panorama from various historiographic viewpoints.

RECENSIONI

ANNA MARIA RAUGEI, *Bestiario valdese*, Firenze, Olschki, 1984 (Biblioteca dell'« Archivum Romanicum », Serie I, vol. 175), pp. 362.

« Per scrivere un buon bestiario occorre una lista di animali, possibilmente ignoti o inconsueti, quale l'unicorno, la manticora, l'onagro, la donnola e il grifone. Poi occorre assegnare a tali animali, taluni favolosi, altri semplicemente esotici, qualità e comportamenti possibilmente falsi, quindi da queste qualità e comportamenti trarre analogie e insegnamenti morali per la vita dell'uomo, su questa terra e specialmente nell'aldilà. Miscelare il tutto, e tentare di pubblicarlo, manoscritto, prima del tredicesimo secolo dell'era volgare ». La ricetta è dell'inevitabile Umberto Eco (1), autore, fra l'altro, della descrizione di un bestiario scultoreo di tipo teratologico nel suo romanzo best-seller (2), nonché di una prefazione al Bestiario di Cambridge (3); e ingredienti e dosi valgono, almeno in prima approssimazione, per svariate realizzazioni di questi strani testi, dall'anonimo *Fisiologo* greco al *Libro de los seres imaginarios*, scritto da Jorge Luis Borges in collaborazione con Margarita Guerrero (4).

In verità il genere 'bestiario', insieme con la favola esopica, rappresenta una delle espressioni fondamentali del rapporto dell'uomo col mondo animale, suscettibile fra l'altro di una plurivocità di letture: dall'impostazione tipologico-moraleggiante del *Fisiologo* greco, confortata da citazioni di testi sacri (5), a quella parascientifica di certi prodotti dei secoli XII e XIII (si pensi, ad esempio, a Brunetto Latini) (6); dalla smitizzazione in chiave cortese di Richart de Fornival (7)

---

(1) « La Repubblica », 23-24 febbraio 1986, p. 22.

(2) U. ECO, *Il nome della rosa*, Milano 1980, pp. 48-52.

(3) *Il Bestiario di Cambridge. Il manoscritto Ii, 4, 26 della Cambridge University Library*, Parma-Milano 1974.

(4) Buenos Aires 1967, versione aumentata del *Manual de zoología fantástica* (México-Buenos Aires 1957).

(5) *Physiologus*, ed. F. Sbordone, Mediolani-Genuae-Romae-Neapoli 1936; e si veda la bella traduzione di Francesco Zamboni, *Il Fisiologo*, Milano 1975.

(6) B. LATINI, *Li livres dou Tresor*, ed. F.J. Carmody, Berkeley-Los Angeles 1948 (rist. Genève 1975).

(7) *Li Bestiaires d'Amours de maistre Richart de Fornival e Li response du Bestiaire*, ed. C. Segre, Milano-Napoli 1957.

all'emblematica di Alciato e Ripa (8); dall'utilizzazione poetica di Thibaut de Champagne (9) o di Chiaro Davanzati (10) a quella dei poeti barocchi (11) o, in tempi più vicini a noi, di Jorge Guillén (12); dalla variante paradossografica del *Liber monstrorum de diversis generibus* (13) alle interpretazioni psicanalitiche di Jung (14) e così via. Ma tornando al Medioevo (15), è utile notare come in area italiana una serie di opere testimoni l'accentuarsi dell'intenzione moraleggiante, generalmente privata della cappa tipologica, sì da presentarsi a un dipresso come una corona di *exempla* (16) che, di fatto, in alcuni casi, fanno posto all'intrusione del genere favolistico (17). E proprio in Italia, e con caratteristiche non dissimili dal cosiddetto *Bestiario tosco-veneto*, vede la luce il *Libellus de natura animalium*, fonte del libro che qui si recensisce.

E dopo il troppo lungo preambolo, possiamo finalmente salutare con entusiasmo questa magnifica edizione del *Bestiario valdese*, il cui titolo ci pare pecchi di modestia, perché occulta una parte rilevantissima del lavoro, che ospita pure lo studio e la pubblicazione in veste critica del nominato *Libellus* (18). La fatica di

---

(8) Cf. G. Innocenti, *L'immagine significante. Studi sull'emblematica cinquecentesca*, Padova 1981.

(9) *Les Chansons de Thibaut de Champagne*, ed. A. Wallensköld, Paris 1925.

(10) Chiaro Davanzati, *Rime*, ed. A. Menichetti, Bologna 1965.

(11) Cf., per l'area ispanica, R. Osuna, *Bestiarios poéticos en el barroco español*, in Cuadernos Hispanoamericanos », LXIV, 1967, pp. 505-514.

(12) Cf. M.K. Langford, *Le bestiaire dans la poésie de Jorge Guillén*, in « Revista de Estudios Hispánicos » (Alabama), IX, 1975, pp. 33-46.

(13) *Liber monstrorum*, ed. F. Porsia, Bari 1976.

(14) *Psycologie und Alchemie*, Zürich 1944.

(15) Basti il rimando al succosissimo saggio di Giovanni Orlandi, *La tradizione del « Physiologus » e i prodromi del Bestiario latino*, in Aa. Vv., *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Spoleto 1985, pp. 1057-1106, con sterminata bibliografia.

(16) Cf. S. Suleiman, *Le récit exemplaire. Parabole, fable, roman à thèse*, in « Poétique », 32, 1977, pp. 468-489.

(17) E' il caso del cosiddetto *Bestiario tosco-veneto*. Cf. *Ein tosco-venezianischer Bestiarius*, herausgegeben und erläutert von M. Goldstaub und R. Wendriner, Halle 1892 e K. McKenzie e M. S. Garver, *Il Bestiario toscano secondo la lezione dei codici di Parigi e di Roma*, in « Studi Romanzi », VIII, 1912, pp. 1-100. Di recente è stata pubblicata *Una redazione quattrocentesca del « Libro della natura degli animali »*, a c. di C. Giovanardi, in « L'Italia Dialettale », XLIV, 1983, pp. 69-152 (testo ascrivibile linguisticamente all'Italia centrale). E ricordo ancora che dal Bestiario italiano derivano i testi catalani (cf. *Bestiaris*, a cura de S. Panunzio, Barcelona 1963-1964) ad eccezione di quello, originale, di Ramon Llull, intitolato *Libre de les bésties*, e inserito nella più vasta enciclopedia nota come *Libre de meravelles* o *Felix de les meravelles del mon* (cf. ed. de S. Galmés, Barcelona 1957).

(18) L'opera era già stata edita da A. Torchi, *Il Bestiario valdese: saggio storico-linguistico ed edizione critica*, Torino 1985, 2 voll. (tesi di laurea dattiloscritta) e da L. Borghi Cedrini, *Appunti per la lettura di un bestiario medievale. Il Bestiario valdese*, Torino 1976 e Ead., *Appunti... II: Schede linguistiche*, ivi 1977. Pure il *Libellus* è stato edito, « in modo ecdoticamente ed esegeticamente assai discutibile » (G. Orlandi, art. cit., p. 1090, nota 105) nel volume *Le proprietà degli animali. Bestiario moralizzato di Gubbio*, ed. A. Carrega; *Libellus de natura animalium*, ed. P. Navone, pref. di G. Celli, Genova 1983. Tuttavia quest'ultimo libro è solo apparentemente anteriore al lavoro di Anna Maria Raugei, iniziato prima e terminato già nel 1982.

Anna Maria Raugei è dotata di valore esemplare, sia per ciò che attiene alla parte ecdotica, sia per quanto riguarda l'analisi linguistica, ed è auspicabile che come esempio venga assunta dai futuri editori di testi valdesi. Ed è proprio l'altissimo peso specifico dell'impresa che m'induce a manifestare, in qualche marginale occasione, dei lievi dissensi che si vogliono di natura costruttiva: cercherò, in altre parole, oltre che di descrivere il contenuto del libro, di esporre alcuni elementi di riflessione, alcune ipotesi alternative che, non necessariamente poziori, mi paiono comunque meritevoli d'essere ponderate.

Il primo capitolo, dedicato alla tradizione, si apre (paragrafo 1) con la descrizione dei due manoscritti miscellanei relatori del Bestiario valdese: C, allogato nella University Library di Cambridge sotto la segnatura Dd XV 29 e D, conservato a Dublino, Trinity College, C.5.21. Benché l'A. dichiari di non voler indugiare soverchiamente nel descrivere C, in attesa del prossimo catalogo cantabrigense di Enea Balmas e Mario dal Corso, la sua presentazione è, almeno per la sezione volgare del codice, oltremodo ricca e altresì del tutto convincente rispetto alla modalità di ordinamento dei testi, che si dispongono secondo un preciso tracciato edificante; qualche dubbio unicamente sulla datazione del manoscritto, qui fatto risalire alla seconda metà del sec. XV (cf. oltre). Meticolosa, in assenza di un moderno catalogo del fondo dublinese, la descrizione di D (sec. XVI *ineunte*) che consente ancora di pervenire a conclusioni di portata generale in ordine al tipo di tradizione dei testi valdesi, affidati ad « amanuensi 'improvvisati' all'interno della stessa comunità, barba o fedeli colti desiderosi di trasmettere con accuratezza un patrimonio di cui si sentivano eredi e depositari » (p. 20).

Il bestiario valdese, come venne dimostrato da Carla Radicula (19) e, più o meno contemporaneamente e comunque per via indipendente da Florence Mc Culloch (20), è a un dipresso la traduzione « generalmente fedele » (p. 21) del *Libellus de natura animalium*. Nel par. 2 l'A. passa quindi in rassegna con la stessa perizia i *testes* del *Libellus*, due mss. della Biblioteca Nazionale di Napoli (Na = VIII.AA.32 e Ng = VII.G.21, codice di fatto 'scoperto' da Anna Maria Raugei) e due cinquecentine stampate dai fratelli Berruerio (la monregalese del 1508 = B^1 e la savonese del 1524 = B^2; quando le lezioni non divergono viene utilizzata la sigla B), mentre non localizzabile appare attualmente la versione italiana del *Libellus*, stampata da Vincenzo Berruerio a Mondovì nel 1508.

Il par. 3 studia le relazioni fra i testimoni volgari: qualche esempio ben scelto di errori separativi di C e di D ne rivela la reciproca indipendenza (21), mentre la dimostrazione dell'esistenza dell'archetipo è, come sovente accade, leggermente più problematica, e ben se ne mostra consapevole l'A. quando scrive: « Il particolare carattere del testo, traduzione di un esemplare latino, impone una grande cautela nella valutazione degli errori comuni ai due manoscritti: l'alte-

---

(19) C. Radicula, *Il « Bestiaire d'Amours » capostipite di bestiari latini e romanzi*, in « Studi Medievali », III serie, III, 1962, pp. 576-606.

(20) F. McCulloch, *The waldensian Bestiary and the « Libellus de natura animalium »*, in « Medievalia et Humanistica », XV, 1963, pp. 15-30.

(21) In verità se si fosse sicuri che C è anteriore a D, come proposto a p. 15, sarebbe inutile produrre gli errori separativi di quest'ultimo; ma cf. *infra*.

razione non si può sempre ascrivere con certezza all'archetipo volgare, specie allorché investa termini desueti e specialistici, agevolmente passibili quindi di alterazioni già nella tradizione latina » (p. 30, nota 40) (22). L'A. cataloga quindi cinque luoghi che presentano corruttele comuni e altri cinque con « lezioni sospette comuni ai due codici »; anche i luoghi classificati sotto questa etichetta vengono comunque considerati erronei, perché sono emendati nell'edizione del testo, con la sola eccezione di XX, 8-9, dove però ci si astiene dall'intervento soprattutto perché è « possibile più di un emendamento » (p. 189). In verità per alcuni luoghi non parrebbe del tutto scapato pensare a una coincidenza fortuita: XV, 6: *el* per *es*; XX, 4: aggiunta di una *e;* XXIII, 6-7: *annament* invece di *avenament*, per perseveranza (che l'A. ascrive all'archetipo) a causa di un *annament* immediatamente anteriore; XLVI, 10: *habitare* per *repausare* (caso identico al precedente); LIV, 8: *a* per *e* (23). Tuttavia il discorso è nel complesso persuasivo e anzi credo che si possa confortare con un'altra manciata di luoghi analoghi:

— III, 15: « en lui lo cal es merevilhos en sio *sant*, ço es Dio ». Cf. *Libellus*, III, 17: « ad eum qui est in suis *factis* mirabilis, ut est ipse Deus ». Difficile decidere se si tratti di un errore nell'esemplare di traduzione: *sanctis* per *factis* (e in tal caso sarebbe da aggiungere agli errori di quello, siglato γ', a p. 48) o nell'archetipo volgare.

— XI, 5-6: « li ome li cal son prest de las mondanas cogitacions ». Cf. *Libellus*, XII, 5-6: « homines qui mundanis cogitacionibus sunt exenti et remoti ». Se, come credo, l'A. ha ragione nel ritenere che *prest* è il « participio passato di *penre*, 'presi, dominati' » (p. 179), mi pare che il volgare venga a dire il contrario del latino; emenderei pertanto: « li cal <non> son prest » e attribuirei senz'altro la caduta dell'avverbio ad x, cioè all'archetipo volgare.

— XI, 9-10: « si alcun enceques a tu li *olh*, ço es lo lume dal cors e de l'arma ». Cf. *Libellus*, XII, 9-10: « si aliquis cecaverit tibi *filios*, id est lumen corporis et anime ». Il caso è alquanto complesso, perché la variante *olh* non è certo un errore flagrante; se comunque la si volesse considerare lezione inautentica, la corruttela risalirebbe forse un po' più facilmente ed x (*olh* per *filh*) *che a* γ' (*oculos* per *filios*).

— XX, 4: « encorpora ». Cf. *Libellus*, XX, 4: « purpuratum ». Anche qui è difficile decidere se l'errore risalga a x (per *enporpora*) o a γ ' (*incorporatum*); l'A. abbraccia questa seconda ipotesi (cf. p. 48) e quindi, coerentemente, non emenda il testo.

— XXI, 2: « se desmentiga de manjar ». Cf. *Libellus*, XXI, 2: « obliviscitur omnium ». Errore di γ' (*cibi* per *omnium*) e in questo caso da aggiungere a p. 48, oppure corruttela dell'archetipo volgare?

In definitiva tra i luoghi addotti dall'A. e quelli sopra indicati, nel complesso

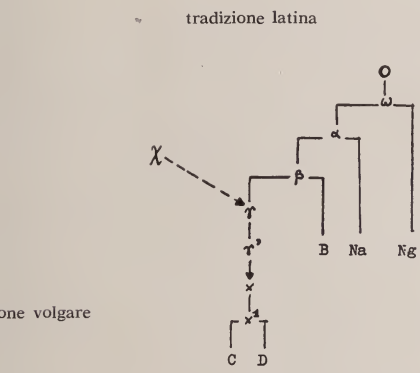
---

(22) Su questi poblemi cf. anche *Una versione pisana inedita del 'Bestiaire d'Amours'*, a cura di R. Crespo, Leiden 1972, pp. 10-11.

(23) Per il luogo I,29 cf. L. Borghi Cedrini, rec. in « Giornale Storico della Letteratura Italiana », CLXII, 1985, pp. 289-299, a p. 295; preferisco tuttavia la soluzione di Anna Maria Raugei.

troppi per pensar sempre a trivializzazioni poligenetiche, l'esistenza di un archetipo mi pare certa.

I paragrafi 4, 5 e 6 studiano la struttura del *Libellus* e i rapporti dei *testes* latini fra di loro e con il volgarizzamento. Dopo aver ricordato che il *Libellus* deriva sostanzialmente dal *Bestiaire d'Amours* di Richart de Fornival, « conosciuto in una copia contenente anche la sua continuazione apocrifa » (p. 35) e « attraverso una redazione in francese che arricchisce il repertorio fournivaliano (e pseudofournivaliano) di nuovi animali » (p. 37) (24), l'A. nota giustamente come il codice Na goda di maggiore autorevolezza, mentre Ng e B tendono, sia pure per rotte diverse, a considerevoli rimaneggiamenti del testo. Quindi viene operata la classificazione dei testimoni, che porta al seguente *stemma codicum* (p. 52):



Orbene, anche in questo caso mi sembra interessante proporre qualche elemento di riflessione. Ineccepibili sono l'individuazione della famiglia α di contro a Ng e la derivazione del bestiario valdese da γ (attraverso γ'). Nutrirei invece qualche dubbio sull'esistenza della sottofamiglia β e della tradizione extrastemmatica χ. Per il primo punto l'A. sillogizza in sostanza nel modo seguente: 1) Esistono errori (ancorché non numerosi) comuni a B e a x; quindi γ, da cui deriva x, e B dipendono da β contro Na; 2) Però γ' non ha tutti gli errori di α (cioè di Na β), quindi è contaminato; 3) D'altra parte x non esibisce errori significativi condivisi da Ng, quindi si escludono contaminazioni fra i due rami dello stemma; 4) Ergo γ' deriva da un γ (collaterale di B) contaminato con un codice esterno allo stemma (χ) che è la fonte di correzione di alcuni degli errori di α; 5) Con-

(24) Analoga fonte ha il *Bestiario tosco-veneto*, che dunque si rivela utile anche in sede ecdotica per i testi editi nel libro che stiamo recensendo.

ferma la contaminazione extrastemmatica e l'esistenza di γ « un gruppo di lezioni autentiche fedelmente riprodotte in x, e conservate quindi in γ', ma alteratesi in tutti gli esemplari latini a noi noti » (p. 46). L'argomentazione non fa una grinta, e mi piace ricordare che ad analoghi risultati ero giunto studiando tempo fa la tradizione dei *Fiori di filosafi* (25).

Tuttavia si consideri quanto segue: l'autore del Bestiario valdese, quel maestro Jaco la cui personalità l'A. ha molto persuasivamente tratteggiato, volgarizza sì il *Libellus*, ma non senza prendersi tutta una serie di libertà e soprattutto ricorrendo talvolta a fonti supplementari. Spicca, a tal proposito, il caso, commentato da Anna Maria Raugei nel par. 7, di alcuni capitoli o parti di capitoli (il *caladri*, l'*andolap*, la formica, il *prindex*, l'ultima proprietà dell'avvoltoio e della pantera) che « risalgono alle più antiche versioni del *Physiologus*, la *versio B* e la *versio Y*, di cui non si riscontra invece alcun riflesso diretto sul resto del *Libellus* » (p. 54) (26). Acclarato ciò, si potrebbe avanzare la seguente ipotesi alternativa sull'incostanza delle costellazioni: le lezioni 'autentiche' del *Libellus*, conservate da x e assenti nei testi latini, in realtà non si trovavano nell'originale del *Libellus*, ma sono frutto dell'iniziativa di Jaco, che, così come ricorre a testi che tramandano la *versio B* e la *versio Y* del *Physiologus* latino, ha pure maneggiato testi che trasmettono, in tutto o in parte, le stesse fonti del *Libellus*. Questa ipotesi, tra l'altro, pare formulata dalla stessa A. allorché parla dell'« esistenza di un materiale comune cui sembrano attingere indipendentemente il redattore latino e quello volgare » (p. 47). E notisi ancora che nei cinque casi esaminati nelle pp. 46-48 i testi latini non presentano in verità errori, sibbene solo omissioni rispetto alle fonti, una delle quali lacune, anzi (VIII, 3-4), l'A. giustamente non colma, in virtù del ragionamento or ora riportato. Come corollario ci si potrebbe quindi astenere dall'emendare anche nei quattro casi rimanenti.

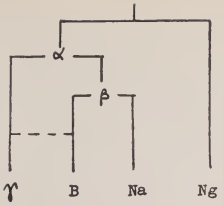
Accantonata pertanto l'ipotesi di una contaminazione extrastemmatica, resta da spiegare come mai γ non ritenga tutti gli errori di α. Ritorniamo ai dati in nostro possesso. In realtà noi sappiamo che: 1) γ BNa hanno errori comuni (p. 42); 2) « Numerosi errori accomunano inoltre NaB (ma risultano assenti nel volgarizzamento e quindi in γ' » (p. 44); 3) Le alterazioni comuni a x (cioè a γ) e a B « non sono numerose, né appaiono immediatamente erronee » (p. 45). Da ciò risulta che una contaminazione c'è stata; ma l'ipotesi migliore, e non solo perché la più economica, mi pare quella che si può così visualizzare (27):

---

(25) Cf. *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, ed. critica c. di A. D'Agostino, Firenze 1979, pp. 72-76, sia pure con situazione testuale alquanto diversa.

(26) Particolarmente interessanti le tracce della più rara *versio Y* (cf. G. Orlandi, art. cit., nella stessa nota).

(27) Lo stemma è limitato ai codici latini, perché la derivazione del volgare da *r* attraverso *r'* è irrefutabile.



Cospirano a far preferire questo stemma i motivi seguenti: 1) La diretta dipendenza di γ da α spiega l'assenza nel volgare di molti errori comuni a NaB; 2) Le poche coincidenze tra γ e B sono meglio indicate da una contaminazione sporadica, magari con B come agente, visto che la cinquecentina è molto incline al rifacimento (cf. sopra); 3) A p. 48 l'A. rileva che « Numerose, anche in rapporto alla limitata estensione delle corrispondenze, sono nondimeno le lezioni di Ng che si riproducono nel volgare: nessuna di esse, però, può essere valutata come errore-guida, tale cioè da suffragare l'ipotesi di una relazione o di una contaminazione tra γ' e Ng ». Con il nostro stemma la coincidenza in lezione buona di γ Ng non fa meraviglia: sono NaB a presentare innovazioni o lacune risalenti al loro comune ascendente (β). Così si spiega la presenza solo in Ng e nel Bestiario dei capitoli dedicati alla tigre, al ragno e allo scorpione, e gli altri elementi che l'A. riporta alle pp. 49 e 50, giustamente ritenendoli « più attendibili » (p. 50) o addirittura « costitutivi dell'originale » (p. 49).

Infine la dimostrazione dell'esistenza dell'archetipo, se si vogliono scartare le lezioni 'autentiche' conservate da γ', di cui s'è detto sopra, diventa alquanto astenica (anche se non del tutto compromessa), ridotta com'è ai due soli luoghi commentati a p. 50 (VI, 2 e XXXIII, 14).

Ma in verità tutte le osservazioni sin qui fatte, compresa la proposta di uno stemma leggermente modificato, appaiono notevolmente anestetizzate da due circostanze fondamentali: *a*) dal punto di vista operativo lo stemma vergato dall'A. è comunque funzionale; *b*) Anna Maria Raugei, col fiuto che contraddistingue il filologo di razza, ha approntato un testo praticamente ineccepibile, a carico del quale ben miserelle sono le note che potremo allestire. E continuiamo nell'esame della sua affascinante fatica.

L'ultimo paragrafo del capitolo I tratta delle addizioni del volgarizzatore rispetto al *Libellus;* di alcune s'è detto, ma due peculiarità hanno agli occhi dell'A. un'importanza speciale, in ordine alla determinazione della personalità di Jaco e dell'epoca in cui visse. Infatti, nella terza proprietà dell'avvoltoio, l'eliminazione dal Bestiario « di ogni accenno alla Madonna, considerata nella sua funzione di 'ausiliatrice' [...] si iscrive perfettamente entro la linea di riflessione teologica del valdismo tardo-medievale » (p. 58). Di più, nel capitolo sulla formica il volgariz-

(28) Cf. l'ed. cit. di McKenzie e Garver, p. 20.

zatore sopprime ogni accenno alla separazione del grano dall'orzo come distinzione tra la verità e l'eresia, operazione che l'A. giudica il « riflesso di un'epoca in cui il valdismo non appare più un movimento di pur grave e accentuato dissenso, ma risulta già segnato dall'indelebile marchio dell'eresia » (ivi). A dire il vero l'accenno all'eresia manca pure in altri testi, ad esempio nel *Bestiario toscano* (28), ma se il ragionamento, come suppongo, è corretto, rischia di invalidare la datazione di C alla seconda metà del sec. XV e ci porta piuttosto verso l'ipotesi di Wendelin Förster, ripresa da Luciana Borghi Cedrini, secondo la quale « tutti i codici valdesi rimastici, quand'anche siano copia di originali molto più antichi, *sono* stati esemplati nel breve torno di tempo in cui il movimento valdese doveva essere più impegnato a riflettere sulla propria storia e sulle proprie dottrine, ed a fissarne per iscritto i punti salienti: vale a dire nei decenni subito precedenti e seguenti l'adesione valdese alla Riforma (sancita dal Sinodo di Chanforan del 1532) » (29).

Il secondo capitolo del lavoro di Anna Maria Raugei, sulle « Strutture linguistiche del volgarizzamento e loro relazione con la fonte latina » è semplicemente magistrale e merita di essere ricevuto come modello non solo nel settore degli studi valdesi, ma in genere da quanti si occupano di volgarizzamenti. L'analisi affronta solo alcuni problemi morfosintattici (pronomi, aggettivi, avverbi, verbi), ma con una precisione e una capillarità tali da far ritenere che, con questo e con altri lavori di Luciana Borghi Cedrini e di pochissimi altri studiosi, è stata definitivamente aperta la strada per una prima seria riflessione di insieme sulla lingua degli antichi testi valdesi. Sia consentito riportare solo alcune parole conclusive dell'A.: « Resta comunque l'impressione che la lingua del Bestiario rappresenti un faticoso ed inquietante tentativo di elevare a dignità letteraria un sistema già da tempo esistente e fissato nelle sue forme essenziali: lingua 'artificiosa', dunque, meglio che 'artificiale', nella misura in cui l'artificio non si esaurisce in se stesso, ma è assunto, a volte con incertezza e goffaggine, per perpetuare un insegnamento e un messaggio a cui non è più sufficiente la semplice trasmissione orale » (p. 129).

Ma importante si rivela l'analisi linguistica anche a livello ecdotico; infatti la dimostrazione della forte anche se non esclusiva dipendenza delle strutture linguistiche del volgarizzamento da quelle del latino, permette spesso di ipotizzare un testo di partenza lievemente distinto da quello tràdito dai codici latini pervenuti. Proprio in questa direzione, pertanto, proporrei un paio di emendamenti al testo valdese a proposito dell'aggettivo possessivo. Alle pp. 80-81, infatti, l'A. indica oscillazioni e sfasamenti nell'uso del possessivo sia nel testo latino, sia nel volgare; in particolare il latino omette il possessivo e il volgare lo introduce in 20 casi, mentre il contrario succede solo in 9. Confortato da questa tendenza, direi quindi che là dove anche uno solo dei due codici volgari presenta il possessivo in corrispondenza col latino, è forse più probabile che non di aggiunta si tratti, ma di lacuna del ms. senza possessivo. Così ripristinerei l'aggettivo a II, 2,

(29) L. Borghi Cedrini, rec. cit., p. 293, nota 14.

IV, 6 e XXIII, 3, dove il solo D riflette il testo latino (30). Altrettanto, e per analoghi motivi, farei col pronome *aital* di VI, 12, riferito dal solo D in esito a *ista* del *Libellus*, e *à plus forte raison*, visto che D è solito lasciar cadere il dimostrativo trasmesso invece da C (si vedano i casi raccolti nella nota 32 di p. 88: VI, 1, XXIII, 12, XXV, 40, XXXV, 22, XLIX, 11).

Strettamente legato al capitolo precedente e altrettanto meritevole di elogio mi pare il capitolo III, « La traduzione valdese. Fedeltà e indipendenza del volgarizzatore rispetto al modello latino ». Attraverso l'esame di una serie di divergenze tra il latino e il volgare (omissioni, addizioni, spostamenti e modificazioni a vari livelli linguistici) e l'individuazione della *brevitas* come cifra stilistica dell'opera, l'A. perviene a una perfetta caratterizzazione del Bestiario come « libro di testo » adatto sia alla lettura sia all'apprendimento orale in virtù dell'essenzialità linguistica e contenutistica con cui è stato concepito. Vorrei solo indicare un paio di casi, ascrivibili di certo al volgarizzatore e non a incidenti di trasmissione del testo, in cui il nostro Jaco non pare troppo coerente con se stesso e, in ogni modo, non all'altezza dell'impegno che si è assunto.

Il testo del *Libellus* a V, 1-4 è il seguente: « Natura sive proprietas gruge talis est quod, quando dormiunt alie, una ipsarum semper vigilat et custodit; et ista que vigilat permanet in uno pede et mictit lapidem acutum subtus pedem ne dormiat; et hoc est signum magne providentie ». Ed ecco come Jaco traduce (V, 1-5): « La natura e la propiota de la grua es aytal que, cant ellas dormon, una de lor velha totavia e las garda, e ten una peyra agua sot un pe, e cun l'autre pe ten una peyra en aut; e si lo se deven qu'ilh se adorma, la peyra la cal ilh ten al pe cagire en terra, enaysi qu'ilh se revelhe per lo son d'aquelha peyra; e ayço es segnal de grant prevesença ». L'inconsueta *amplificatio* del volgare avrebbe forse reso alquanto problematico il racconto di Chichibio!

Ancora, al cap. VII, 3-4 del *Libellus* si dice che la gallina, « quando non habet pulcinos, non defendit se a vulpe, sed incipit fugere ». Il Bestiario traduce (VII, 2-3): « mas cant ilh non ha pauçin, non deffent si *ni li paucin*, mas comença de fugir ». Invero sarebbe difficile difendere pulcini che non si hanno!

E finalmente veniamo ai testi, che in fondo sono l'aspetto più importante di un'edizione. I criteri di trascrizione sono totalmente convincenti, sia per il testo latino, sia per il volgare. Solamente (ma la cosa riguarda non solo il Bestiario, bensì i testi valdesi in generale) mi sembra meritevole di approfondimento la proposta, avanzata da M. Roy Harris, di introdurre un sistema di accentazione che renda meno impervia la lettura di quei testi (31). Ineccepibili sono poi i criteri di

---

(30) Quando il possessivo è nel solo C (XXIV,6 e XXX,3) l'A. lo accoglie nel testo critico, in quanto lezione del manoscritto-base dell'edizione.

(31) M. Roy Harris, *Old Waldensian: Some Linguistic and Editorial Observations*, in « Romance Philology », XXXVIII, 2, 1984, pp. 200-225, a p. 204 distingue ad esempio *porta* (presente indicativo) da *portá* (participio passato maschile) e da *portâ* (part. pass. femminile); credo che sarebbe utile per lo meno la distinzione tra la prima forma e le altre due. Altre indicazioni di Harris, contrarie alle scelte di Anna Maria Raugei, non paiono tutto sommato cogenti: così direi di *acert* invece di *acer* come soluzione di *acs* (p. 208) e di *enaysi coma* per *enay*ᵉ invece di *enayma* (p. 215). Le ultime due questioni vanno probabilmente approfondite.

redazione dell'apparato e delle note. La *constitutio textus* del Bestiario, il cui testo è impreziosito di illustrazioni ricavate dalla stampa monregalese del *Libellus*, è operata in modo sommamente rigoroso e puntuale, e dunque pochissime osservazioni potrò aggiungere alle già pochissime fatte in precedenza.

— Prologo, 9: preferisco *retornas* di D a *retorna* di C, in relazione a soggetto bimembre (*la natura e la propiota*) e a verbo plurale (*sian*).

— VI, 21: *tres via* (C, *tres ueç* D). Correggerei in *tres via*<s>, con *via* da * VICATA (cf. FEW e Harris, art. cit., p. 208).

— IX, 5-6: « calque cal conoys si morir en aquel temp ». E' vero che il latino reca (X, 4-5): « quicumque cognoscit se mori illo tempore », ma l'oggettiva *si morir*, con traduzione *ad verbum* di *se mori* mi sembra problematica. Studierei quindi se non sia il caso di emendare in « si morir<e> en aquel temp », ipotizzando cioè un'interrogativa indiretta col medesimo valore completivo ma col verbo al futuro, e spiegando la caduta della *e* mediante una semplice aplografia.

— X, 8: *obrament*. Preferisco *bon obrament* di D, in relazione al latino <*bona*> *operatione*, anche se quivi l'aggettivo è — giustamente — introdotto dall'editrice.

— XVII, 7: *las part*. Forse meglio *las parç* di D.

— XVIII, 6: « el es soç e play ». L'A. preferisce *e* di D a *el* di C (*soç el play*), « meno soddisfacente sintatticamente e meno conforme al modello latino » (p. 187). Proporrei « el es soç e 'l play ».

— XX, 14: « dona gloria al tio nom ». Preferisco l'ordine di D: « al teo nom dona gloria », corrispondente al latino « nomini tuo da gloriam » (XX, 13-14).

— XXV, 22: preferisco *cun* D a *en* C, perché la stessa preposizione ritorna tre volte nella serie *cun li pe* (al rigo 24), *cun las mans* (r. 27) e *cun la leynga* (r. 30).

— XXVI, 6: meglio forse *manifestas* D che *manifesta* C, perché plurale e ripetuto al r. 7.

— XXXIX, 23: ugualmente meglio *son demostras* di D a *son demostra* di C.

Personalmente preferirei inoltre (ma si tratta di una *selectio* che non ha più valore di quella operata dall'A.) la lezione di D nei seguenti casi: XV, 10: *per duy o per trey* (omette *per* C); XXIII, 13: *bram* (*cri* C); LI, 4: *deleitan* (*alegran* C). Inoltre a XXVI, 9-10, benché il testo di C paia *difficilior*: « O la mostella significan aquilh li cal queron lausor en las lors predicacions » (= 'Con la donnola significhiamo...'), adotterei ugualmente quello di D: « Ola mostella significa... » (= 'Oppure la donnola significa...), perché mi sembra che quando il volgarizzatore usa il verbo *significar*, il soggetto è sempre l'animale (cf. XV, 21, XXII, 7,XXXI, 5, XXXII, 23, XLI, 8, XLII, 7, LIV, 8). D'altra parte tutta la frase mi pare sospetta e sarebbe opportuno indagare sulle fonti, che in questo caso non coincidono col *Libellus;* Anna Maria Raugei infatti segnala l'addizione (p. 54) ma non suggerisce da dove possa derivare. Anch'io lo ignoro e mi limito a segnalare una vaga somiglianza col *Bestiario tosco-veneto*, dove la moralizzazione comincia con le parole: « Questa bellula significa lo bono predicatore » e va avanti per una quindicina di righi (32).

---

(32) Cf. K. McKenzie-M.S. Garver, art. cit., pp. 35-36 e M. Goldstaub-R. Wendriner, op. cit., pp. 291-293.

Come si vede sono appunti minimi, quando non oziosi, che in nulla intaccano il valore del testo critico offerto dall'A.; testo che inoltre è corredato da un'asciutta ma funzionalissima serie di note volte a chiarire svariati problemi ecdotici.

Lo stesso potrebbe predicarsi del testo latino, la cui disamina puntuale lascio a persone più competenti di me. Solo mi piace esprimere la convinzione che si tratta anche qui di un lavoro superbamente condotto, con un apparato efficientissimo e note non invadenti, ma che riescono a dire ugualmente tutto sui problemi di fonti e di restituzione del testo. In appendice poi si trovano alcuni capitoli del *Libellus* elaborati nelle cinquecentine e dunque giustamente sottratti al normale apparato, che altrimenti sarebbe diventato in quei casi pletorico e di scarsa leggibilità.

Chiudono il volume la bibliografia e il glossario. La prima, pur distesa in sei fitte pagine, si rivela selettiva e funzionale. Confesso che m'ero chiesto come mai alla traduzione italiana del *Bestiaire d'Amours* pubblicata da Grion nel 1869 non fosse stata affiancata l'altra, curata in epoca assai più recente, da Roberto Crespo (33). Ma una semplice occhiata a quest'ultima dimostra come essa sia totalmente inutile allo studio del Bestiario valdese, e dunque la sua esclusione dimostra la saggia volontà dell'A. di non fare citazioni a puro scopo esibizionistico (34).

Ancor più parsimonioso il glossario, che ospita solamente i « termini non registrati o registrati con diversa accezione nel *Lexique Roman* di Raynouard e nei supplementi del Levy », più « i pochi vocaboli che il Levy cita rinviando esclusivamente a opere costitutive del corpus valdese » (p. 351). Avrei tuttavia gradito che almeno un segno diacritico evidenziasse le parole o le accezioni 'nuove' rispetto ai lessici usuali.

La conclusione dovrebbe riprendere e riassumere le espressioni encomiastiche già usate nel corso della recensione. Per non ripetermi, mi permetterò di fare un accenno personale: riconosco che, oltre che istruttivo, è piacevole leggere (e recensire) opere di tale qualità (35).

ALFONSO D'AGOSTINO
Università degli Studi di Milano

(33) Cf. l'opera citata sopra, nella nostra nota 22.

(34) Avrei solo aggiunto qualche specifico contributo di Luciana Borghi Cedrini: *Interrogativi sul bestiario valdese*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », CXLV, 1979, pp. 35-43 e *La lingua dei manoscritti valdesi e gli attuali dialetti delle Valli*, ivi CXLVIII, 1980, pp. 37-47, entrambi raccolti successivamente in *Nuove ricerche di letteratura occitanica*, a c. di E. Balmas, Torino 1983, pp. 65-73 e rispettivamente 11-21.

(35) Per documentare il sempre verde interesse per il bestiario medievale, faccio in tempo, a lavoro in bozze, a ricordare tre recentissime pubblicazioni: *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age, Etudes rassemblées* par L. Harf-Lancner, Paris 1985, *Le monde animal et ses représentations au Moyen Age (XIe-XVe siècles)*, Toulouse 1985 e *Bestiario Medieval*, ed. de I. Malaxecheverría, Madri 1986.

La religiosità popolare nel Medio Evo, scritti di E. Poulat, M. Meslin, Ph. Ariès, R. Courtas e Fr.-A. Isambert, J. Duquesne, M. Bloch, L. A. Veit, E. Delaruelle, A. Murray, Fr. Rapp, J. Macek, R. Manselli, a c. di Raoul Manselli, Società editrice il Mulino (Problemi e prospettive: serie di storia), Bologna 1983 pp. 318.

Trattandosi di un *reading*, facente parte di una nota collana in cui sono stati pubblicati altri strumenti fondamentali (1), il recensore si trova a dovere scegliere fra diversi approcci al testo in esame. Scartata l'idea di entrare nel merito dei singoli « pezzi » dell'antologia, anche perché si tratta di brani ricavati da opere conosciute, talvolta anzi da veri e propri « classici » della storiografia (2), mi è sembrato più opportuno affrontare l'impostazione di fondo che il curatore ha voluto dare all'opera: una impostazione che emerge in modo esplicito nell'*Introduzione*, alle pp. 7-46, e nelle premesse alle due parti in cui il volume è diviso, alle pp. 49-56, su *Il problema metodologico della religiosità popolare*, e 125-131, su *La religiosità popolare nei suoi storici*. Mi pare questa una scelta tanto più legittima quanto più può contribuire a mantenere vivo il ricordo di un Maestro prematuramente scomparso.

Quale epigrafe, M. ha riportato, nell'originale francese, i vv. 893-902 del *Testamento* di François Villon, versi che fanno parte, come è noto, della *Ballata per pregare Nostra Signora*, e che io trascrivo nella traduzione italiana:

Sono una donna poveretta e anziana,
che niente sa, né libri ha conosciuti.
Vedo al convento ove son parrocchiana
Paradiso dipinto, arpe e liuti,
e un inferno in cui bollono i perduti:
l'un mi spaventa, l'altro è gioia e festa.
La gioia fammi avere, Diva eccelsa,
cui ricorrere il peccatore deve,
non tardo o pigro, ma con fede certa:
viver voglio e morire in questa fede (3).

Il perché della scelta di questo testo ce lo spiega lo stesso M. all'inizio dell'*Introduzione:* i versi su riportati si riferiscono alla madre di Villon: il poeta, nel rappresentarne la fede forse semplice e ingenua ma profonda, dimentica la sua scienza e la sua dottrina. L'approccio del poeta a questa forma di pietà è un approccio di tipo « vissuto »: è il figlio che, con occhi e mente sgombri da pregiu-

(1) Ricordo per tutti i due volumi a c. di O. Capitani, *L'eresia medievale*, 1ª ed. 1971, e *Medioevo ereticale*, 1ª ed. 1977, oltre a *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, a c. di M. Romanello, 1ª ed. 1975: tutte opere cui diede il suo contributo lo stesso Manselli.

(2) L'elenco completo e preciso dei testi raccolti da M. in questa antologia è alle pp. 45-46.

(3) Fr. Villon, *Opere*, trad. di A. Carminati e E. Stojkovic Mazzariol, a c. di E. Stojkovic Mazzariol, Milano 1981, pp. 99, 101: testo francese pp .98, 100.

dizi o da atteggiamenti di superiorità, si avvicina al mondo religioso della madre e ci rappresenta con immediatezza questa esperienza. Secondo M., è proprio questo l'atteggiamento che noi dovremmo avere nei confronti di esperienze che troppo spesso sono studiate in modo preconcetto, avvicinate con sospetto e sufficienza, considerate — prima ancora di essere comprese — come manifestazioni di una religiosità inferiore e superstiziosa. Tanto più di fronte a fenomeni di religiosità popolare del Medioevo, di cui non abbiamo diretta esperienza e che spesso conosciamo attraverso fonti deformanti o comunque di parte avversa, dobbiamo abbandonare le nostre superbie intellettuali, muoverci con rispetto e umiltà, quali si convengono a chi si avvicina ad aspetti della vita più autentica di intere folle di uomini che ci hanno preceduto. Questa passione è appunto alla base dell'attività di studioso di M., un'attività quasi interamente dedicata allo studio della cristianità, non tanto nei suoi aspetti istituzionali, « quanto nell'esperienza profonda del messaggio cristiano, così come lo vissero i suoi interpreti di eccezione da Gregorio Magno a Francesco d'Assisi, dai catari del XII secolo agli 'spirituali' perseguitati da Giovanni XXII, e come con mente commossa lo intesero i popoli nei vari strati sociali » (4).

Abbiamo così la netta presa di distanza, da parte di M., rispetto a posizioni di derivazione gramsciana, pure stimolanti ma giudicate limitative. come quella demartiniana (5), o rispetto al concetto di « religione delle classi popolari » proposto da C. Ginzburg (6). Più in generale, si può dire che M., sulla linea di R. Morghen e di H. Grundmann (7), nell'affermare la specificità del fatto religioso e la legittimità di una storia dell'esperienza religiosa, rifiuta interpretazioni sociologistiche schematiche e riduttive, reagisce contro la tendenza all'assorbimento e all'annullamento di quel fatto e di quell'esperienza all'interno del fatto sociale e/o economico, qualunque sia poi l'ispirazione alla base di quelle interpretazioni e di quella tendenza, di tipo positivistico o di tipo marxista. Più in particolare, M. afferma con forza l'inadeguatezza di queste interpretazioni di fronte a un periodo come il Medioevo; mentre, con un rispetto e un'umiltà veramente singolari (8), preferisce sospendere il giudizio per quanto riguarda l'Età moderna o altri periodi non di sua competenza specifica. Va poi rilevato come questa posizione non porti affatto a un impoverimento del discorso o a irrigidimenti schematici, ché anzi M. è sempre attento a cogliere le connessioni fra i diversi livelli,

---

(4) G. Tabacco, *Raoul Manselli*, « Necrologio », in « Bollettino Storico-bibliografico subalpino », LXXXIII (1985), p. 359.

(5) Ma, sulla complessità dell'impostazione dell'opera di E. De Martino (di cui appare superfluo elencare le opere), cfr. C. Tullio-Altan, *Antropologia, Storia e problemi*, Milano 1983, pp. 120-122.

(6) Cfr. C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, nel n. 41 di « Quaderni Storici » (maggio-agosto 1979), dedicato nella parte monografica appunto alle *Religioni delle classi popolari*, pp. 393-397.

(7) Cfr., in particolare, R. Morghen, *Medioevo cristiano*, 2ª ed., Bari 1957 (1ª ed. 1951), e H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medoievo*, nuova ed. ital., Bologna 1980.

(8) Ma sulla atipicità di M. nel mondo accademico ha scritto cose molto belle M. Sanfilippo, in *Ricordo di Raoul Manselli*, « Quaderni medievali », 19 (giugno 1985), pp. 5-9.

a inserire il fenomeno religioso all'interno di un quadro storico complessivo, come proprio le pagine di questa *Introduzione* stanno a dimostrare.

Forse deriva anch'esso dall'atteggiamento di fondo di M. nei confronti dell'oggetto della sua ricerca il rifiuto, non esplicitato, ma nei fatti, di utilizzare certe distinzioni sicuramente un po' schematiche ma utili almeno sul piano didattico (e si tratta allora di un rifiuto apparentemente strano, in un libro che ha una indubbia dimensione didattica, ma ancor più in un uomo per il quale, per origine, storia personale e culturale, « carriera », « l'abito pedagogico era diventato una seconda pelle », come dice M. Sanfilippo (9): meno strano — più comprensibile — qualora, appunto, se ne individui la possibile motivazione in un atteggiamento complessivo che, prima ancora che culturale, può essere definito umano e esistenziale). Mi riferisco alla distinzione operata da A. Vauchez (10) che qui riassumo con le parole di Gr. G. Merlo:

> Vauchez — dice Merlo — « propone 'trois images' della religione popolare nell'età di mezzo: in primo luogo in riferimento alle 'manifestations d'un folklore, ossia quale *religion traditionnelle, folk-religion*, caratteristica delle società rurali e rispondente ai bisogni fondamentali dell'individuo e del gruppo (rapporti con le potenze del cosmo, relazioni tra i vivi e i morti, riti di passaggio, scambio delle donne tra i *clans*); in secondo luogo in riferimento alle manifestazioni connesse ai movimenti religiosi popolari, caratterizzati dalla ricerca ansiosa di salvezza attraverso l'espiazione dei peccati e l'adozione di un genere di vita penitenziale, dal letteralismo biblico e dalla tensione apocalittica, manifestazioni per le quali è possibile un esito ereticale; infine in riferimento alle forme di pietà dei fedeli collocate all'interno di un contesto religioso del tutto ortodosso (pellegrinaggi, culti devozionali, processioni, rogazioni, ecc.). 'Religione popolare', nelle due ultime accezioni, come religiosità di strati sociali eterogenei distinta da una religione chiericale dotta? » (11).

Con la precisazione fondamentale che « i tre tipi di 'religione popolare', proposti dal Vauchez, non vanno intesi come tre universi chiusi, incomunicanti tra loro » (12).

In primo luogo, se M. da una parte ritiene stimolanti le proposte di interpretare la religione popolare come folklore (e fondamentali gli apporti in tale senso di J. Le Goff e di J.-Cl. Schmitt (13)), d'altra parte mette in guardia da un rischio

---

(9) *Art. cit.*, p. 5.

(10) Nel suo contributo all'opera miscellanea *La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle* (« Cahiers de Fanjeaux », 11), Toulouse 1976, citata da M. nelle *Indicazioni bibliografiche per ulteriori approfondimenti*, p. 315.

(11) Gr. G. Merlo, *Valdesi e valdismi medievali*, Torino 1984, p. 122.

(12) *Ibid.*

(13) Cfr.: J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne* e *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: St. Marcel de Paris et le dragon*, entrambi tradotti nel vol. *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977; J.-Cl. Schmitt, *Le saint lévrier, Guinefort,*

(che gli pare evidente soprattutto nell'opera di Schmitt): quello cioè di sovrapporre alla realtà folklorica l'interpretazione che di essa noi oggi diamo grazie anche all'apporto del metodo psicoanalitico, finendo così per vedere nel folklore una struttura definita, un sistema organico; mentre, secondo M., il folklore è frammentario, potendo essere definito come un insieme di frammenti, di reliquie di un sistema organico che appartiene definitivamente al passato.

Ma soprattutto, al di sotto della diversità dei fenomeni presi in considerazione (effettivamente pare alquanto difficile trovare elementi comuni tra fenomeni come, ad esempio, quelli studiati da M. Bloch in *Les rois thaumaturges*, da E. Delaruelle in *Saint François et la piété populaire*, da J. Macek in *La riforma popolare*), ciò che sembra stare a cuore a M. è trovare un motivo unificante. In questo senso M. afferma che « quella che noi abbiamo detto essere religione e religiosità popolare non è un connotato legato ad un determinato stato all'interno della società, quanto una distinzione psicologica e culturale » (pp. 22-23), e dichiara il proprio sostanziale accordo con le posizioni di M. Meslin: sia quando questi definisce il fenomeno religioso popolare in questi termini:

> « scaturito spontaneamente da una sorta di creatività collettiva, viene incontro a bisogni affettivi, spesso non soddisfatti da una religione avvertita come eccessivamente ufficiale, eccessivamente fredda. Le religiosità popolari, infatti, aderiscono al desiderio che l'uomo ha di stringere col divino rapporti più semplici, più diretti, più immediatamente fruttuosi » (14);

sia quando afferma che le forme di religiosità popolare « scaturiscono e proliferano sempre in seno ad un sistema religioso preesistente, di cui si accentuano certe tendenze e lasciano cadere certi aspetti » (15).

Sinceramente, la proposta di M. mi lascia un po' perplesso. P. Desideri, in un intervento a proposito di un importante libro di P. Brown (16), osserva come l'intento di questo studioso sia quello di salvare la specificità e l'autonomia del fatto religioso, vedendo fra l'altro in esso un fenomeno che ci permette di cogliere in profondità aspetti essenziali di un'intera società altrimenti non conoscibili se non in modo disorganico e frammentario; ma insieme rileva come questa prospettiva non sembri realizzarsi in modo compiuto e coerente, in quanto Brown finirebbe per subordinare il fatto religioso al momento politico o — almeno — a preoccupazioni e a interessi di ordine politico (e questa, per Desideri, sarebbe una prova che « neppure la religione insomma è una variabile indipendente del processo storico » (17)). Ora, a me sembra che un rilievo analogo possa essere mosso all'impostazione di M. che, volendo contribuire a liberare l'interpretazione del fenomeno religioso da pesanti vincoli di tipo sociologistico, finisce

---

guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle, Paris 1979 (trad. it. *Il santo levriero*, Torino 1982).

(14) M. Meslin, *Le phénomène religieux populaire*, cit.: cit. da M. a p. 50; cfr. anche parte antologica, p. 64.

(15) *Op. cit.*: cit. da M. a p. 50; cfr. anche parte antologica, p. 71.

(16) Si tratta di P. Brown, *Il culto dei santi*, ed. it., Torino 1983. L'intervento in questione è alle pp. 941-947 di P. Desideri, M. Forlin Patrucco, S. Boesch Gajano, A. Prosper, *Il culto dei santi*, in « Quaderni storici », n.s., n. 57, dicembre 1984, pp. 941-969.

(17) *Art. cit.*, p. 947.

poi per creare altri vincoli, anche se meno pesanti e meno individuabili con chiarezza (la psicologia, la cultura...), o, quanto meno, per rimanere un po' debole e generica. Io credo che un indubbio passo in avanti sia stato fatto da quegli studiosi che, coraggiosamente, hanno « saltato il fosso » e adottato una categoria interpretativa — per così dire — « interna » all'oggetto del discorso: mi riferisco alla nozione di « popolo » come realtà storico-religiosa definita in termini teologici ed ecclesiologici, a quel « popolo cristiano » che è protagonista di un'opera fondamentale recentemente apparsa anche in versione italiana (18). Va anche osservato che, in questa prospettiva, la distinzione non è più tra « religione popolare » e « religione dotta », ma piuttosto fra il « prescritto » religioso e il « vissuto » religioso (19), e si va così in direzione di un radicale superamento di quel tradizionale modello interpretativo « a due piani » di derivazione illuministica, giustamente e mirabilmente contestato — a mio parere — dall'opera su citata di P. Brown, e che invece, suo malgrado, fa talvolta capolino nel discorso di M.

Va comunque detto che queste perplessità personali, relative alla riflessione teorica di M. sul concetto di religiosità popolare, non intendono assolutamente (neppure mi azzarderei a pensarlo) mettere in qualunque modo in discussione il M. storico, erede di « quella grande tradizione [di studiosi napoletani] che combinava grandi capacità analitiche (fondate sullo scavo delle fonti) con grandi capacità sintetiche (legate a una visione generale del processo storico) nel massimo della chiarezza concettuale » (20). E, quale esempio di queste capacità, mi permetto di riportare per intero la pagina conclusivo dell'*Introduzione* di M. a questo volume, una pagina secondo me degna di figurare in una antologia della storiografia:

> « Si è parlato spesso del Quattrocento, come dell'epoca della preriforma, quella cioè nella quale il cattolicesimo avrebbe preso coscienza dei suoi limiti, dei suoi errori, diciamo pure delle sue gravissime manchevolezze. Devo a questo punto dire, come mia posizione personale, che sento il cattolicesimo quattrocentesco ai suoi vari livelli, come un'epoca estremamente complessa e tesa, nella quale sono ormai presenti, in un difficile gioco di azioni e reazioni, tutte le forze positive e negative maturate durante il Medio Evo. Finora troppo trascurato dagli storici, il Quattrocento, soprattutto guardato con l'ottica della mentalità, è il secolo in cui tutte le contraddizioni affiorano, tutte le componenti si esprimono, in un rapporto che non è tanto quello di riforma della Chiesa stessa, quanto di presenza di fatti, dati, elementi in uno sforzo di composizione ed organizzazione. Se non c'inganniamo, a questo mondo così complesso ed in fermento è mancato un punto di coagulazione, un riferimento preciso ed orientativo; e qui entra in gioco la responsabilità del papato nel Quattrocento. Non siamo qui per assolvere o condannare questo o quel pontefice, ma certo, non possiamo fare a meno di ricordare che la loro opera, prescindendo dalla pietà personale, non mancò certo di interessarsi dei

(18) Si tratta della *Storia vissuta del popolo cristiano*, sotto la direzione di J. Delumeau, ed. it. a c. di Fr. Bolgiani, Torino 1985.

(19) Cfr. per questi aspetti l'avvertenza di Fr. Bolgiani all'ed. it. dell'op. cit., in partic. le pp. VIII-XIV.

(20) M. Sanfilippo, *art. cit.*, p. 6.

problemi religiosi, ma troppo spesso ebbe un andamento episodico, rivolto a rispondere a questa o quella esigenza particolare, (Sisto IV e Luigi XI a san Francesco di Paola; Sisto IV e i francesi a Roma), ma raramente, per non dire mai, si posero il problema di una vera e propria necessità di riportare l'ordine e la sistemazione religiosa nell'occidente.

Occorreva, in realtà, una scossa di estrema potenza e gravità: questa non venne e non poteva venire dall'Umanesimo, anche se noi riteniamo che l'Umanesimo ebbe degli aspetti che, se non vogliamo definire cristiani, come proposero al loro tempo lo Zabughin o il Pastor, certo, avvertì [sic] il senso ed il valore del cristianesimo. Ma i papi umanisti sentirono più la bellezza dei classici, il gusto dell'arte, che non la presenza di un problema religioso della Chiesa tutta [la « precisa progressiva formazione di uno iato fra fedeli e gerarchia », tra religiosità espressa dal popolo e religione prescritta dal clero, come dirà M. a p. 130]. Se se ne vuole avere una coscienza precisa, si abbia il coraggio di rileggere le pagine del diario romano di Giovanni Burcardo, riflesso preciso, quasi notarile di ciò che passava sotto i suoi occhi nella curia di Roma. C'è tutto, ma non la riforma della chiesa, la vera pietà dei fedeli. Abbiamo il coraggio di dire che c'era bisogno del colpo di martello di Martin Lutero e della Riforma, l'ascia che pota un albero, lo ferisce e lo fa soffrire, ma può contribuire a risanarlo. E' vero quello che notò già il Novalis e che di nuovo riprendeva in tempi recenti il grande storico inglese Dawson, che la Riforma è stata una lacerazione violenta nell'unità spirituale europea. Ma noi qui siamo storici e dobbiamo comprendere che si è iniziata col Cinquecento una nuova dialettica, per certi aspetti anch'essa unitaria, pur nel contrasto e nelle differenze. Da questo contrasto dialettico viene un'Europa diversa, certo, e un cristianesimo diverso, ma si superano, sia pure travagliatamente i problemi del cristianesimo del Quattrocento » (pp. 44-45):

dove notiamo la capacità di rendere in modo sintetico e insieme preciso lo « spirito » di un'epoca e il senso di una svolta, ma anche cogliamo la profondità della dimensione di uomo e di credente di M.

GIUSEPPE VAGLIO

ELISABETH LABROUSSE, *La révocation de l'Edit de Nantes: une foi, une loi, un roi*, Genève-Paris, Payot/Labor et Fides, 1985, pp. 230.

Un avvenimento altamente drammatico come la Revoca dell'Editto di Nantes ha dato origine ad una letteratura e ad una storiografia apologetiche, non solamente da parte di autori che hanno scritto « a caldo » come avvenne a suo tempo per l'**Histoire Générale des Eglises Evangéliques du Piemont** di Jean Léger (Leida 1669), ma fino nell' '800 e nel '900. Vedasi il volume **Louis XIV et la Révocation de l'Edit de Nantes** nella Storia di Francia di Michelet pubblicato nel 1860, una delle poche opere non protestanti ad aver difeso le tesi ugonotte.

Le celebrazioni del centenario della Revoca hanno fornito occasione per una svolta storiografica in cui il libro di E. Labrousse si colloca autorevolmente e

proprio per questo l'autore disse nel corso di una presentazione pubblica: « ce livre ne plaira pas à tout le monde ».

In 9 capitoli, seguiti da una bibliografia e da un memento cronologico, l'A. presenta la storia dell'Editto dalla sua promulgazione alla sua revoca, prendendo soprattutto in considerazione il periodo 1660-1685 in cui le difficoltà per gli ugonotti aumentano progressivamente fino alla drammatica conclusione della Revoca.

Viene analizzata la situazione delle comunità riformate, il loro inserimento nella società francese e l'azione del clero cattolico che, da un periodo di fragile coesistenza, si inasprisce in una intolleranza attiva sempre più marcata; il regno personale di Luigi XIV, l'agonia della Religione Pretesa Riformata e le conseguenze immediate della revoca.

Pagine di grande interesse sono dedicate alla situazione protestante che appare molto meno compatta di quanto spesso si pensi.

Prima di tutto i protestanti, maggiormente concentrati in alcune regioni del Sud Est e del Sud Ovest del Paese, sono diffusi in tutta la Francia con i loro 900 luoghi di culto, mescolati ovunque in varia proporzione con i loro concittadini cattolici in modo che non è mai stato possibile attuare una politica della « cuius regio, eius religio », situazione che ha creato serie difficoltà agli ugonotti in tempi di intolleranza.

Ma la debolezza dei protestanti proviene anche dal loro interno. La netta differenza fra la nobiltà politicizzata e moralmente più lassista e la borghesia artigiana ed i contadini più radicalmente riformati, diversità che condurrà ad atteggiamenti diversi di fronte alle minacce di persecuzione. Non solo, ma l'A. sostiene una tesi che può parere molto ardita: « i protestanti del XVII secolo erano molto più antipapisti che anticattolici » (p. 37) con un atteggiamento non dissimile da quello inglese del secolo precedente.

Non bisogna dimenticare, continua l'A., che il cattolicesimo francese anche nelle sue componenti beghine (les dévots), era fortemente gallicano e che le decisioni disciplinari del Concilio di Trento non erano allora accettate in Francia, cosa di cui molti autori ugonotti si sono pubblicamente compiaciuti (pp. 68 ss.). Le esagerazioni dei « devoti » con la loro Compagnia del Santo Sacramento, da una parte, ed il carattere « massimalista » della disciplina riformata, dall'altra, hanno contribuito a creare una specie di « zona neutra » di coesistenza pacifica fra membri delle due confessioni, facilitata anche dalle parentele e dai matrimoni misti, allora chiamati « bigarrés » (variopinti). Tanto che alla revoca dell'Editto, non ostante le gravissime pene comminate, molti cattolici hanno soccorso i perseguitati in vari modi (p. 82 ss.). Così l'A. non teme di affermare che « la mentalità ed i comportamenti (degli ugonotti del XVII secolo) erano verosimilmente più vicini a quelli dei loro compatrioti cattolici che dei loro correligionari all'estero — Valloni delle Province Unite, presbiteriani scozzesi o anche riformati ginevrini » (p. 77).

Un altro argomento di grande interesse è la ricerca delle responsabilità nella decisione della Revoca. Al nome tradizionale di Madame de Maintenon, le cui responsabilità non sono messe in dubbio, ne vanno aggiunti almeno altri due: quello del Père de la Chaise, confessore del re e quello del re stesso: « Se il confessore... dirigeva certamente la coscienza di Louis-Dieudonné, evitiamo di credere trop-

po in fretta che il re permettesse ad uno dei suoi sudditi — fosse pure un gesuita — di dettargli la sua politica (p. 114).

Certo le pressioni interne non sono da sottovalutare — e lo si vede dalla svolta politica dopo la morte di Richelieu nel 1643 — ma non sono neppure da dimenticare le influenze negative esercitate da avvenimenti all'estero quali la rivoluzione inglese di Cromwell e la sua politica in favore dei protestanti europei fra cui il suo intervento « con fracasso e successo in favore dei Valdesi in Piemonte, che il Duca di Savoia perseguitava una volta di più » (p. 41).

I capitoli sul declino dell'Editto permettono di seguire la lunga agonia delle comunità protestanti francesi, la loro resistenza passiva nutrita da una incrollabile fedeltà alla monarchia, le lunghe e pazienti « battaglie degli articoli » in cui abili avvocati ugonotti riuscivano a trascinare per decenni processi su dettagli giuridici e di procrastinare così l'applicazione di regolamenti restrittivi sempre più numerosi e radicali.

Da parte cattolica, dopo il fallimento delle controversie pubbliche e delle « missioni », notiamo l'interpretazione sempre più radicale del principio agostiniano del « compelle intrare » e lo sfruttamento dello spauracchio secondo cui il tipo di organizzazione democratica delle chiese riformate faceva dei suoi membri altrettanti pericolosi « repubblicani » in potenza.

Anno dopo anno, regolamento dopo regolamento, dalle conversioni di bambini ritenute valide a partire dall'età di 12 anni fino alle terribili « dragonnades » i riformati si son visti restringere sempre di più il loro spazio vitale. La Revoca non potrà più togliere loro altro che il diritto di esistere!

Così termina nel sangue e nelle lacrime la storia di questo Editto « perpetuo » che forse nessuno ritenne tale tranne Enrico IV. I cattolici perché vedevano in esso un errore pernicioso da correggere e i protestanti perché, almeno all'inizio, hanno considerato queste libertà come il trampolino di lancio per la conversione della Francia intera alla Riforma, anticipando così il sogno degli evangelizzatori italiani della seconda metà del secolo scorso.

F. Davite

BERNARD DOMNIER, *Le venin de l'hérésie: image du protestantisme et combat catholique au XVII siècle*, Paris, le Centurion, 1985, pp. 277.

Questa pubblicazione, apparsa nella collezione diretta da Claude Prud'homme, non è un'opera apologetica, come il titolo può far supporre, ma la ricerca di un professore dell'Università di Clermont II, specialista di storia della pastorale cattolica durante la Controriforma.

Il titolo — spiega l'A. nell'Introduzione — è nato dalla lettura dei documenti d'archivio e dei trattati di polemica cattolica che pongono costantemente sotto questa luce il movimento nato da quel monaco tedesco che conferiva con il diavolo.

L'opera è divisa in due parti. La prima (capp. 1-5) indaga sulla concezione dell'eresia nel XVI e XVII sec. particolarmente durante il periodo in cui l'Editto

di Nantes è stato in vigore. Questi capitoli presentano la polemica sul piano storico e dottrinale in cui il Protestantesimo è visto come fonte di ogni empietà, depravazione ed anarchia a cui presta fede il popolo ignorante, preda delle sue passioni incontrollate.

La seconda parte (capp. 6-9) illustra e documenta l'atteggiamento pastorale e politico del clero francese per una riconquista delle posizioni perdute con l'Editto di Nantes e per il ritorno ad una Francia interamente cattolica. L'A. passa in rassegna i vari metodi usati per metter fine alla coesistenza fra le due confessioni: la controversia « questo enorme spreco di energia » e la pastorale della conversione. Di fronte al fallimento, o quasi, di questi tentativi, l'ultimo capitolo è dedicato al ricorso alla maniera forte che tutti conosciamo: l'erosione del contenuto dell'Editto ed il ricorso alla violenza.

12 illustrazioni fuori testo completano argutamente lo scritto.

Questa ampia indagine e la grande quantità di documenti citati ci fanno penetrare molto efficacemente nella conoscenza dell'atteggiamento cattolico nel riguardi dell'Editto e della sua revoca colmando un vuoto che altre pubblicazioni hanno necessariamente lasciato.

F. Davite

MICHELLE MAGDELAINE - RUDOLF VON THADDEN, *Le Refuge hugenot*, Pari, Armand Colin, 1985, pp. 280.

Il libro (**Le Refuge hugenot**, Paris Armand Colin, 1985, pp. 280) è un insieme di saggi concernenti il Rifugio ugonotto in vari paesi europei (Inghilterra, Germania, Olanda, Svizzera) ad opera di vari storici dei paesi interessati e raccolti da Michelle Magdelaine e Rudolf von Thadden che sono i curatori dell'opera nel suo insieme.

E' impossibile ripercorrere tutti questi studi che si presentano densi e ricchi di informazioni di primaria importanza e rimandiamo alla tavola riepilogativa dell'opera per una veduta di insieme generale degli argomenti trattati.

Vorremmo però proporre alcune linee generali che caratterizzano la pubblicazione in tutte le sue parti.

Innanzi tutto lo studio che apre il libro, ad opera di P. Joutard, nel quale esaminando l'influenza della Revoca nei confronti del protestantesimo francese, si sostiene che essa fu, inaspettatamente, un rovesciamento delle sorti di quest'ultimo che era incamminato verso un lento declino. La Revoca sarebbe stata il colpo di timone che avrebbe impresso alla navicella riformata un nuovo vigore dandogli la forza necessaria per sopravvivere ai lunghi anni del « Desert ».

Seguono poi molti saggi riguardanti i problemi posti dal Rifugio nei paesi che furono terra d'asilo.

Esaminando questi studi si ha una prima impressione di un enorme sforzo di concreta solidarietà internazionale, Svizzera, Olanda, Germania, paesi che sostennero uno sforzo finanziario ed organizzativo inimmaginabile in altri periodi

storici. Da Francoforte passeranno in 10 anni 64.000 profughi, la sola Ginevra ne conta 3352 nel 1685, l'Olanda ne accoglierà stabilmente 75.000 in 15 anni. Ad ogni rifugiato viene assicurato un primo aiuto immediato, poi gli si cerca una sistemazione stabile nel primo luogo di rifugio o in altre zone europee. Le cifre parlano da sole: Francoforte destina ai rifugiati 150.000 fiorini, Amsterdam 50.000 per anno, Berna, Zurigo e Neuchâtel istituiscono delle speciali « borse francesi ». Ogni tempio protestante organizza collette a questo fine. Tra gli assistiti non pochi sono i « piemontesi » come Daniel Martin pastore di Mentoulles o Marie Léger, figlia di Jean, sposata con un uomo del Delfinato.

Quanto detto sopra non deve darci una fotografia troppo rosea della realtà, ben presto la massa dei rifugiati pone ai paesi d'asilo dei problemi non indifferenti: Ginevra si scontra con problemi di approvvigionamento, circondata com'è dalla Francia; nel 1690 in Olanda si va incontro ad una crisi finanziaria a causa delle troppe uscite a fondo perso. Ma anche i problemi di integrazione culturale e linguistico si fanno presto sentire: i magistrati di Amsterdam proibiranno ai figli dei rifugiati di frequentare scuole francesi affinché essi si integrino in fretta nella nuova realtà. Non poche tensioni creò poi l'editto di Potsdam che garantiva agli ugonotti esuli nel Brandeburgo la possibilità di avere una propria struttura economica e giuridica, tanto da creare timori per uno stato ugonotto all'interno dello stato Brandeburghese.

Le difficoltà iniziali vennero però presto superate all'apparire di una realtà ben diversa: gli ugonotti esuli divennero una benedizione economica e culturale per i paesi che li accoglievano: bastino questi due esempi: l'ugonotto Suchard che fu capostipite di una dinastia di industriali svizzeri del cioccolato, e i librai di Amsterdam: su 230 ve n'erano almeno 80 di origine francese. Col loro « Know how », diremmo oggi, e con la loro capacità culturale, i rifugiati divennero in molti casi i pilastri delle regioni che li avevano accolti. Lampante è a questo riguardo lo studio sull'importanza economica degli ugonotti nel Magdeburgo, mentre altri due studi: « Dal rifugiato per fede al patriota prussiano » e « dal patriota prussiano al miglior dei tedeschi » ci illuminano su come la riconoscenza verso la nazione ospitale si trasformi in lealismo assoluto verso la patria di adozione.

E ancora, che dire dell'interpretazione della propria vicenda da parte degli esuli in Inghilterra, che produrranno una schematizzazione storica rimasta valida per tutto il 700, secondo cui da una parte vi sarebbe lo schieramento del male impersonato da Luigi XIV, e dal papismo, nostalgici del feudalesimo, mentre dall'altra vi sarebbe Guglielmo d'Orange e il protestantesimo alfieri del mondo futuro?

La Revoca dell'Edito di Nantes simbolo di schiavitù e la gloriosa rivoluzione inglese simbolo di libertà!

Queste alcune delle linee principali su cui i saggi si muovono, molte cose non possiamo ricordarle per brevità, ma vorremmo ancora sottolineare l'apparato cartografico del libro che dona alcune importanti informazioni sull'origine geografica dei rifugiati, sulla loro professione, sui loro tragitti di fuga e sui loro principali insediamenti in Europa. Un libro importantissimo per la comprensione del Rifugio ugonotto.

Il lavoro summenzionato non è però isolato; si potrebbe anzi dire che quella del Refuge sia stata la tematica che ha maggiormente sollecitato l'attenzione negli ultimi tempi non solo per la novità del problema quanto per un interessante fenomeno di riappropriazione tardiva. Il Refuge era certo già stato studiato e valutato nei paesi europei dove si era diretto ma la cultura francese lo aveva sin qui sottovalutato forse per quella sua forte coscienza nazionale che la caratterizza così spesso. Abbandonando la patria e preferendo ad essa paesi stranieri, dove per di più avevano militato attivamente contro di essa, i profughi avevano commesso un peccato di leso patriottismo.

Il fenomeno si può però leggere in chiave diversa, opposta: gli Ugonotti sono francesi che portano nel mondo la cultura della madre patria, che fanno grande la Francia nel mondo; non a caso il francobollo commemorativo emesso dalle Poste francesi in questa occasione è stato centrato sul tema del Refuge sotto il motto « Accueil del Huguenots: tolérance, pluralisme, fraternité ». Programma politico interessante, certo, ma attuato, occorre pur ricordarlo, non dalla Francia di Luigi XIV, quella che revoca l'Editto di Nantes e plaude alla sua revoca, ma da quell'altra Francia, quella degli esuli, quella che diventerà l'opposizione al Luigi XIV. **A. Pasquet**

ROMOLO CEGNA, *Fede ed etica valdese nel Quattrocento, il « Libro espositivo » e il « Tesoro e luce della fede »*, Torino, Claudiana, 1982, pp. 373.

E' quasi superfluo sottolineare l'interesse del volume che qui presentiamo ai nostri lettori con un ritardo disdicevole di cui chiediamo scusa all'amico Cegna. Ritardo per altro non imputabile unicamente alle vicende redazionali di ogni rivista, ritardi, rinvii, impegni dilazionati, ma anche ad una oggettiva difficoltà nella valutazione del testo, e, più che del testo in sé, delle realtà storiografiche ad esso soggiacenti che meriterebbero un esame assai più ampio di quanto sia possibile fare qui.

Volendo segnalare il volume non possiamo iniziare altrimenti che con una nota positiva. Chi non si rallegra infatti di veder pubblicato un documento del valdismo medievale, di vedere uscire così dal grigiore indistinto del suo grande patrimonio letterario un testo da leggere e discutere? Esemplare resta certo, in questo settore, l'iniziativa assunta anni or sono dalla Claudiana di fornire l'edizione critica dei manoscritti di Ginevra, impresa il cui completamento richiederà prevedibilmente ancora molto tempo. L'intento che il Cegna ha perseguito nel redigere questo volume pur altrettanto apprezzabile è molto diverso. Non l'edizione critica di un manoscritto valdese ma la ricostruzione di un testo teologico del valdismo medievale ed il suo inquadramento nella teologia valdese stessa. Molto, troppo forse, per un solo libro che ampliandosi e dilatandosi attorno al suo nucleo centrale finisce col lasciare l'impressione di un sovrapporsi di tematiche non tutte coordinate ed omogenee.

La tesi del libro (non crediamo sminuire in nulla l'impegno dell'autore e la

scientificità della sua ricerca parlando di una « tesi ») si può riassumere in questi termini: nel XV secolo i Valdesi incontrano la riforma hussita, i barba valdesi, acquistando nuova coscienza teologica decidono di dare forma più organica alle loro dottrine raccogliendole in un volume da utilizzare come manuale di catechesi e di dogmatica. Questo progetto (di cui resta traccia nel ms. valdese Dd XV 32 di Cambridge) viene realizzato e ne costituisce parte rilevante il ms. 208 di Ginevra; non solo ma il volume avrebbe goduto di tanta fortuna da essere rielaborato successivamente in un nuovo testo, il *Tresor e lume de fe* oggi nel ms. C.5.22 di Dublino. Di questa attività letteraria valdese del '400 fa menzione, agli inizi del XVI secolo, fra Samuele da Cassine che ha avuto fra le mani il *liber expositivo* contenente i principi teologici della comunità valdese, di cui egli fornisce nella sua polemica ampie citazioni.

Collegando fra loro tutti questi dati il Cegna ricompone il trattato valdese proponendolo alla nostra lettura non più come un insieme di frammenti teologici sparsi ma come un insieme organico, come una vera e propria dogmatica valdese. E' a tal punto convinto della giustezza della propria tesi che non solo sottotitola l'opera il « libro espositivo » e il « tesoro e lume della fede » ma ritiene anche, con una operazione assai più discutibile, poterne dare il sommario traendolo semplicemente dall'opera del di Cassine.

La ricostruzione della dogmatica valdese condotta in questi termini è certo impresa piena di fascino ma anche di rischio, ma il Cegna ritiene poterne dare le prove sulla base di un'indagine attenta del testo. Da anni egli conduce una minuziosa esplorazione della valdesía medievale alle frontiere del mondo slavo acquistando una rara competenza in materia. L'impianto critico di questa sua ultima fatica ce ne dà la prova.

Al punto di partenza sta la teologia nata dall'hussitismo che si prolunga fino alle tesi taborite ed all'Unitas Fratrum, un mondo teologico con le sue scuole, i suoi dibattiti interni, le sue filiazioni, un mondo a cui attinge il valdismo del XV secolo fino ad esserne dipendente in modo assoluto. Derivazione e dipendenza che sono ormai un dato acquisito della storiografia valdese medievale. Amedeo Molnàr (non a caso il libro gli è dedicato) ha rinnovato questa tesi in tempi recenti facendole subire però una profonda trasformazione. Da assunto di carattere puramente filologico critico, da problema storiografico, interessato cioè a determinare una filiazione all'interno del complesso mondo della spiritualità medievale, egli è passato ad una chiave interpretativa dell'intera cristianità medievale coniando quella geniale locuzione « internazionale valdo-hussita » che tanto successo ha avuto negli anni '70.

Tornando invece ad una impostazione di carattere filologico il Cegna compie una attenta e puntigliosa analisi del testo valdese risalendo a quelli taboriti, in particolare alla Confessio Taboritarum. Le note che accompagnano passo passo il testo valdese sono raccolte in appendice al testo stesso; disposizione grafica della materia che lo studioso lamenterà dovendo procedere ad un continuo confronto con pagine diverse ma che il lettore apprezzerà potendo leggere un documento piano e discorsivo senza un così sterminato apparato critico.

Né la teologia hussita valdese medievale né la teologia letteratura hussita sono però temi familiari ai lettori italiani, anzi paiono essere del tutto ignoti all'infuori di una cerchia ristretta di specialisti. Si è dunque imposta la necessità di fornire una breve storia del movimento hussita ed ecco nascere la appendice I: « Brevi lineamenti di storia del movimento riformatore boemo ».

All'interno di questa indagine comparativa di testi si incastona poi un problema molto particolare ma non meno affascinante, quello della pala di Danzica. Di che si tratta? Nella chiesa di S. Maria si trovava fino alla guerra una grande pala, detta Tavola del Decalogo, dipinta da un anonimo pittore tedesco intorno agli anni 1480-90 illustrante i 10 Comandamenti con scene situate nella vita cotidiana in cui i fedeli sono invitati dal diavolo e dall'angelo ad osservare o trasgredire il dettato divino. A giudizio del Cegna il pittore è, se non valdese, influenzato dalla predicazione valdese per il modo caratteristico con cui presenta i comandamenti. A prova della sua interpretazione la trattazione del 2° comandamento espresso nella forma radicale: « non devi giurare ».

La tesi è certo suggestiva, le riproduzioni esemplari, ma questo comporta una seconda appendice che amplia il volume la cui lettura diventa così sempre più difficile non tanto per i contenuti quanto per la disomogeneità delle parti. Non è stato insomma identificato il pubblico a cui era diretto.

La questione della dipendenza della letteratura valdese da quella hussita è questione « accademica », da specialisti, richiede cioè conoscenze approfondite e grande dimestichezza con la storia e la filologia ed ancor più lo è il problema della dogmatica valdese. Problematiche di questo tipo, a questo livello, implicano un approccio critico del testo, che Cegna opera molto abilmente con incastri ed induzioni ma che risulta impossibile su una traduzione quale egli ci propone, in lingua italiana.

Altrettanto legittima sarebbe la scelta divulgativa: dare la traduzione del manuale del barba valdese. In questo caso si richiede un apparato critico minimo, poche indicazioni storico teologiche. Voler conciliare le due esigenze sovrapponendole non ci sembra sia stata scelta felice.

A complicare ulteriormente le cose sta però un terzo elemento, l'inquadramento teologico del *Tresor e lume de fé*, insomma una breve storia della teologia valdese. Nelle oltre 100 pagine che vi consacra Cegna ripercorre il cammino della comunità valdese dalle lontane origini valdesiane fino alla vigilia della Riforma, dalla *professio fidei* del fondatore alle testimonianze degli inquisitori del XVI secolo, Claudio di Seyssel e Samuele di Cassine.

E' indubbiamente questa la parte più interessante del volume ma anche quella che solleva le maggiori riserve. Sul piano storiografico anzitutto. Accade spesso di incontrare giovani studiosi che, credendo scoprire cose che nessuno ha visto, procedono nella loro indagine trinciando giudizi senza curarsi di nessuno, eroi solitari della ricerca. Cegna non appartiene certo a questa schiera, la bibliografia è ricca, esauriente, attesta in modo inequivocabile che egli lavora pienamente inserito nella rete degli studi ma la sua introduzione lascia l'impressione di una cavalcata solitaria, di una indagine condotta nel segreto, nell'intimità.

E non solo perché a volte sono sottaciute le paternità di alcune ricerche o la-

vori citati, quanto piuttosto per l'assenza di interlocutori nel suo discorso. Il problema della povertà, ad esempio, è di capitale importanza nella storia del valdismo primitivo; la tesi secondo cui la povertà è quella che « dà credibilità al messaggio trasmesso » è stata annunciata da Molnàr e Selge in opposizione ad altri autorevoli studiosi come la Thouzellier, ma Cegna non ritiene doverne far menzione, così egli tace il fatto che la messa a punto sulla questione del nome di Pietro assegnato a Valdo è stata fatta dal Gonnet a suo tempo. Parlando di Luca da Praga e del suo viaggio in Italia non menziona lo studio di Molnàr apparso sul BSSV 90 e non ne esamina le tesi; né riprende le tesi pur suggestive a proposito del ruolo di Reiser nella mediazione della letteratura hussita presso i valdesi, da lui sostenuta nella *Storia dei Valdesi I*, 182. Così pure nel valutare l'opera politica di Procopio o quella storica del Camerarius non ritiene dover menzionare le valutazioni che di questi personaggi dà il Molnàr.

E' evidente che sui grossi nodi della storiografia valdese medievale: Valdo e la sua conversione, l'impatto dell'Hussitismo, la evoluzione teologica e spirituale del movimento si sia ben lungi dall'aver raggiunto l'ultima parola, ma proprio perché il dibattito è aperto ed è fecondo e necessario intesserlo con nuovi contributi ma anche con un dialogo critico.

Ma è il contenuto stesso dell'Introduzione che solleva interrogativi. Il Cegna vi illustra la sua interpretazione del movimento valdese medievale come il mantenersi inalterato attraverso il tempo dell'ispirazione evangelica delle origini di cui la *professio Fidei* di Valdo sarebbe il documento probante. In questo testo il laico Valdo ha sintetizzato la sua teologia, la sua proposta di fede e di vita, una sorta di carta costituzionale del Valdismo ben più significativa del documento disciplinare di verifica della sua ortodossia come sempre viene presentato dagli studiosi. Ed a questa idealità ecclesiastica resta fedele il Valdismo poggiante sulla non violenza e la solidarietà sociale. Lo resta anche nei suoi mutamenti profondi, quando nel XIV secolo assume coscienza di essere non un movimento evangelico nell'ambito della chiesa ma di essere esso stesso chiesa, anzi la vera chiesa, o quando incontra la teologia hussita che lo arricchisce.

Anche in questo caso, come in quello del *Liber expositivo* siamo in presenza di una tesi singolare e stimolante ma che merita dibattito, che va confrontata con altre ipotesi, va messa in discussione. Enunciata e sviluppata quasi in serra, preservata dal vento della critica sembra corrispondere più ad una intima esigenza dell'autore che ad una risultanza storica.

La vicenda valdese sembra così assumere ai suoi occhi i tratti di una cristianità ideale, svincolata dai condizionamenti dell'istituzione, pura nelle sue intenzioni di fedeltà evangelica, di cui è edificante ripercorrere il cammino e la segreta ricerca di fede.

L'opera resta comunque di alto valore per il materiale che fornisce, le ipotesi che avanza e per il ritratto che delinea del valdismo tardo medievale, assai più strutturato ed acculturato di quanto si sia spesso supposto, un valdismo per nulla morente alla vigilia della Riforma, che legge, scrive e stampa i suoi testi teologici. Tanto più interessante e problematico dunque il passaggio alla Riforma. Ma questa è un'altra problematica.

G. Tourn

JEAN PIERRE VIALLET, *La Chiesa Valdese di fronte allo Stato fascista*, Torino, Claudiana, 1985, pp. 423.

Il volume che esce nella serie: Storia del movimento evangelico in Italia, curata da Giorgio Spini, è il rifacimento in forma necessariamente sintetica di una approfondita analisi, condotta dall'autore una ventina di anni or sono per il dottorato, che recava come titolo: « Les Vaudois d'Italie de Giolitti à Mussolini. 1911-1945 ». A questo dattiloscritto hanno fatto riferimento negli ultimi anni tutti coloro che si cimentavano con un problema di storia contemporanea in cui fossero implicati i Valdesi.

L'interesse del volume è notevole, i suoi meriti sono molti i problemi che solleva non meno notevoli e numerosi. Due elementi di interesse balzano subito all'occhio, evidenti: il tema e l'autore. Il prof. Viallet, docente di storia contemporanea all'università di Grenoble, specialista in storia moderna d'Italia con studi su Garibaldi e l'anticlericalismo, è persona estranea all'ambiente valdese e vi si avvicina dall'esterno, e più ancora dall'estero, senza essere cioè condizionato da pregiudizi politico-religiosi, per quanto uno storico possa operare senza pregiudizi. Altrettanto interessante è il tema: la storia valdese contemporanea. Fino a tempi relativamente recenti l'indagine sulla storia valdese si arrestava a metà Ottocento, il XX secolo aveva sapore di « contemporaneo » e perciò di pericoloso per le reazioni personali ed emotive che rishiava di suscitare. Parlare di tabù, come qualcuno ha fatto, è forse eccessivo, non lo è parlare di prudente riserbo. Il riserbo è rotto, passano sotto i nostri occhi fatti ed uomini che molti hanno conosciuto e di cui hanno sentito parlare ancora da testimoni direttamente impegnati. Giolitti, il Fascismo, la Resistenza non appartengono più al nostro ieri, al tempo della nostra memoria ma al passato che si deve e può indagare.

Il libro è suddiviso in cinque grossi periodi che costituiscono cinque grandi blocchi tematici: l'ambiente socio-economico delle Valli valdesi, l'epoca del Liberalismo, il passaggio da questi al Fascismo, il tempo della dittatura e la Resistenza. L'appendice che accompagna la trattazione è costituita da un'ampia ed accurata disamina delle fonti. Il lavoro del Viallet è stato generalmente accolto con favore ed ha provocato apprezzamenti e valutazioni diverse di cui si sono fatte eco le recensioni apparse sulla stampa. Valutata positivamente, specie da recensori non appartenenti al mondo evangelico la libertà concessa allo studioso dalle autorità dalla Tavola Valdese per quanto concerne l'accesso ai suoi archivi. Il fatto di poter studiare il comportamento dei cristiani come quello di altri gruppi e di poterlo fare con la loro collaborazione pare a noi normale ma non sembra lo sia ovunque. Libertà di accesso alle fonti significa però libertà di indagine, significa che la comunità cristiana non ha nulla da nascondere, nel bene come nel male ed essendo parte integrante della società si sente soggetto ed oggetto di analisi storica e la storia della chiesa nel nostro secolo è ben lungi dall'essere un soggetto ininteressante.

La lettura delle pagine del Villet ha però determinato, sia all'esterno che all'interno del mondo valdese, un altro tipo di reazione che potremmo definire di rattristata delusione. Dall'indagine del nostro autore emerge infatti una visione del mondo valdese che non coincide sempre con gli stereotipi che da Edmondo

De Amicis siamo soliti udire citati: una comunità di resistenti, di difensori della libertà, di uomini pronti a tutto pur di salvaguardare i principi ideali della propria fede. E' invece un panorama assai più grigio, di prudente gioco fra un lealismo taciuto ed una distanza critica sottaciuta, o forse più che questo, una incapacità a vedere, a cogliere i segni dei tempi, in questo caso a percepire il carattere totalitario e perciò antievangelico (trattandosi di una chiesa la categoria di giudizio è questa) del Fascismo. Se non proprio fine di un mito, è il dissolversi di una visione retorica coltivata per decenni per cui si può parlare di interrogativo posto sulla vera identità di questa minoranza significativa del Piemonte. E queste considerazioni valgono non solo per l'epoca del Fascismo ma anche per ciò che concerne la partecipazione dei valdesi alla Resistenza.

I Valdesi non furono, in quel periodo della loro storia, come avrebbero dovuto essere, come ci si aspettava che fossero. O come ci si aspetta oggi che avrebbero dovuto essere? Qui sta il nodo del problema ed il problema è al centro del dibattito culturale, storico e teologico delle chiese valdesi da anni.

A sollevare il quesito era stata l'opera di Donatella Gay Rochat, *La Resistenza alle Valli Valdesi*, apparso nel 1969. La Gay Rochat non si era limitata a ricostruire le vicende della lotta partigiana ma raccogliendo e valutando le testimonianze dei protagonisti aveva cercato di delinearnne il loro processo di formazione avendo come riferimento un'ipotesi non storiografica ma ideale che allora si utilizzava, quella del carattere « protestante » della Resistenza nell'area delle Valli Valdesi che avrebbe trovato qui un terreno adatto alla sua nascita proprio nel carattere di militanza impegnata per la libertà della popolazione valdese. Essa ritenne dover, al termine della sua indagine, smentire questa ipotesi.

Il dibattito che seguì, vivo, impegnato e nel'insieme positivo non sempre sfuggì però al peccato di radicalismo ideologico che si manifestava in molte espressioni della cultura di quegli anni. Ebbe a volte i tratti di un processo per mancata testimonianza, e la mancata votazione dell'Ordine del giorno Subilia nel fatidico sinodo del 1° settembre 1943 diventò capo d'accusa sull'operato di una intera generazione.

Questo dibattito non privo di interesse e ricco di passione ebbe come conseguenza negativa di polarizzare in modo eccessivo l'attenzione sulla Resistenza, sul momento culminante, militante, risolutivo di un'epoca che aveva caratteri molto complessi, relegò cioè nella preistoria, nel lontano passato, nel mitico il periodo fascista che meritava invece esame molto più attento. Ebbe però come conseguenza positiva di situare il problema della « presenza valdese in Italia » in termini di relazione sociale e politica, di inserire cioè la vicenda dalla chiesa valdese nella vita del paese reale. Questo fatto permise una lettura molto più serena e distaccata dell'altro testo fondamentale sul nostro tema: il volume III della *Storia dei Valdesi* di V. Vinay. Serena nel senso che in questo testo l'autore sollevava un interrogativo analogo a quello precedente, la fedeltà alla propria vocazione della chiesa valdese, ma riferito ad un arco di tempo molto più vasto, l'intero periodo dell'evangelizzazione e con un'ottica completamente diversa: non la società ma il partner ecclesiastico, la chiesa di Roma. Valida o fallita l'evangelizzazione? L'interrogativo era tale da dilacecare le coscienze perché poneva in forse un secolo di testimo di testimonianze e di impegni spesso soffreti e pagati a caro

prezzo. Il dibattito è stato nel complesso sereno e non dilacerante proprio perché era ormai acquisito che i termini di riferimento dovessero essere chiesa e società e non chiesa e chiesa.

Il Viallet riapre tutti questi interrogativi e cerca di dare loro una risposta da storico. E' soddisfacente? Si sono posti il problema i partecipanti alla tavola rotonda tenutasi a Torre Pellice, presente l'autore, in margine al Convegno Storico lo scorso anno (G. Peyrot, A. Comba, B. Peyrot, G. Tourn). Le valutazioni positive sono state unanimi e già ne abbiamo menzionate alcune, si potrebbero moltiplicare: serietà e rigore dell'indagine, completezza dell'indagine, obiettività non priva di partecipazione della narrazione. Le riserve invece.

Anzitutto il titolo. Meno felice di quello della tesi, meno ricco, riduttivo sotto il profilo ideologico in quanto limita il campo di indagine, o l'ottica con cui viene esplorato, alla contrapposizione di due realtà: chiesa valdese e Stato fascista.

Ma erano veramente questi i termini del conflitto? O per esprimerci meglio sono veramente questi i termini in cui deve essere posto il problema e sono questi i termini in cui il Viallet li affronta?

Ad entrambe le domande si deve rispondere negativamente, ed in questo stanno i limiti del saggio.

Il problema non è infatti, a nostro avviso, il rapporto fra istituzioni ma fra due mondi, fra due culture, due ambiti di realtà molto complessi ed articolati, il mondo valdese e quello italiano in progressiva fascistizzazione. Il Viallet conosce bene la situazione italiana e conosce bene anche la realtà valdese ma come la conosce? Con un esame attento e spassionato delle fonti d'archivio; il libro è scritto (nella misura in cui lo è la tesi di cui è riduzione) a Torre Pellice, nella Casa Valdese, è stato scritto sulla traccia dei copialettere dei Moderatori e membri della Tavola. Ma la chiesa valdese è negli anni '30 una realtà complessa (sia pur micro realtà!) che non si esaurisce nei suoi archivi ufficiali, che non si identifica con essi. Non solo, ma usando il termine « chiesa » a chi ci riferiamo? All'Amministrazione (come si usava dire allora, con la maiuscola) alla struttura ecclesiastica, al Corpo Pastorale, ai fedeli? Che sensibilità esisteva alla base delle chiese, fra la gente, cosa pensavano vecchi e giovani dei compromessi, della politisa, degli equilibri? Tutto ciò resta continente inesplorato. Vien da domandarsi ad esempio per citare un solo problema se realmente il conflitto fra la pattuglia di Gioventù Cristiana ed il corpo della chiesa abbia avuto la portata di verifica storica che gli attribuiamo oggi.

In un secondo senso il titolo scelto per il libro è inesatto, esso tratta in modo prioritario delle Valli Valdese lasciando nell'ombra le comunità dell'evangelizzazione. Più esatto sarebbe stato parlare di società delle Valli valdesi e governo fascista, Valli Valdesi e Fascismo.

Il richiedere questo, ed in questo senso abbiamo usato il termine « limiti », significa chiedere all'autore di impostare una ricerca non solo nuova ma metodologicamente diversa, significa avanzare la proposta di un lavoro d'indagine che presupponendo ed acquisendo l'esame delle fonti d'archivio compiuto dal Viallet riprenda ad una ad una le sezionni del suo lavoro e ne articoli lo studio in modo sistematico, avvalendosi di tutti gli strumenti disponibili, dalle fonti orali allo

studio della mentalità, da lavori settoriali ad indagini su documentazioni di tipo diverso da quelle ufficiali. Il presentare in modo articolato la realtà sociale e culturale delle chiese valdesi per poter definire il loro atteggiamento nei confronti della società dell'Italia fascista è compito futuro, progetto di lavoro per le giovani generazioni, esulava dal lavoro di Viallet e non gli si può muovere il rimprovero di non averlo fatto; resta da fare.

G. Tourn - B. Peyrot

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

LIBRI

LA REVOCA DELL'EDITTO DI NANTES IN RECENTI PUBBLICAZIONI

Il terzo centenario della revoca dell'Editto di Nantes nel 1985 ha provocato, specie in Francia, una ricca pubblicistica di cui sarebbe impossibile dare esauriente recosonto su queste pagine, data la sua ampiezza ed il suo carattere composito; si va infatti dalla monografia erudita al saggio giornalistico. Ci limiteremo pertanto a segnalare alcuni titoli che ci sembrano significativi. Per unanime riconoscimento quello di Elisabeth LABROUSSE (**La Révocation de l'Edit de Nantes: Une foi, une loi, un roi.** Genève-Paris, Payot/Labor et Fides, 1985, pp. 230) è il testo fondamentale, « il testo » in assoluto.

Vedere più sopra la recensione che ce ne dà Franco Davite a p. 55.

Di impostazione più narrativa ed informativa è invece l'opera di Janine GARRISSON (**l'Edit de Nantes et sa révocation. Histotire d'une intolérance**, Paris Seuil, 1985, pp. 312). L'autrice privilegia il lettore medio per il quale i termini stessi della questione: Edit, Nantes, Révocation, Huguenots costituiscono riferimenti molto generici. Nulla viene dato per scontato, conosciutc, i fatti, i problemi, gli interrogativi sono esplicitati ed illustrati in modo ampio ed esauriente con una prosa agile, nervosa, in un'ottica di partecipazione impegnata. La storia scienza analitica che legge i fatti e si limita ad organizzarli in complessi razionali come le molecole di un composto chimico non è la storia che ama la Garrisson. Troppo radicata personalmente nel mondo protestante del Midi con dinnanzi agli occhi sempre presente il grande sogno delle « Repubbliche Unite del Sud », di quello che avrebbe potuto e dovuto essere il mondo protestante francese, è a modo suo militante e lo si sente. Troppo a giudizio di qualcuno, che critica il suo uso non infrequente di terminologie, di accostamenti, di riferimenti troppo moderni e che suggeriscono parallelismi fuorvianti. Sarà, ma a noi il suo modo di affrontare i problemi è lungi dal dispiacere, anzi piace ed il leggere tutta la dolorosa vicenda degli Ugonotti, come dice il sottotitolo del suo saggio, in chiave di intolleranza non pare illegittimo. Certo, ed è stato giustamente rilevato da molti in particolare dalla Labrousse, il termine « tolleranza » ha nel Grand Siècle, e più

oltre, una accezione peggiorativa, tolleranza è debolezza, tradimento dei principi assoluti di verità, lassismo ed il dramma del Protestantesimo non può essere letto in termini tolleranza- intolleranza se lo si vuole comprendere nei termini della cultura ambiente in cui è stato giocato. Ma fare storia significa soltanto ricostituire in modo perfetto il clima culturale e filosofico del tempo in cui gli avvenimenti si sono situati? Restituire agli uomini del XVII secolo la loro voce, non solo, anche i loro occhi è certo essenziale per non proiettare su di loro la griglia interpretativa di quelle che sono diventate le nostre opzioni moderne ma fare storia non può essere solo ricostruire come in un museo di Scienze, un ambiente lacustre per collocarvi la fauna imbalsamata corrispondente.

Decisamente divulgativo, ma non per questo meno interessante e ricco di spunti, il fascicolo commemorativo edito dal settimanale « Réforme » (dal titolo **L'Edit de Nantes est révoqué**, n. 2084, pp. 180 con numerose illustrazioni). Si tratta di una raccolta di 28 saggi, brevissimi, 3-4 pagine raggruppati in 5 tematiche generali: Perspectives, Misères, Refuge, Légende, Présent. Autorevoli studiosi, da Le Roy Ladurie a Joutard, da Labrousse a Ellul situano con flash sintetici ma penetranti i diversi aspetti del problema, i personaggi, le tematiche culturali, religiose e politiche che si intrecciano attorno a quel fatidico editto di Fontainebleau. A lettura ultimata non si ha certo la soluzione del problema ma se ne è percepita la estrema complessità, non è poco.

Fra i punti di maggior interesse del lavoro di Elisabeth Labrousse vi è indubbiamente il superamento dello schema di rigido confessionalismo conflittuale in cui la vicenda ugonotta è stata troppo spesso rinchiusa specie nella lettura del XIX secolo. I rapporti a livello di comunità rurale o cittadina, le interrelazioni di carattere economico, amministrativo, giuridico esistenti fra ugonotti e cattolici erano assai più complesse di quanto si possa presumere leggendo i documenti ufficiali dei due vertici amministrativi: le Assemblee del Clero da un lato ed i decreti dei Synodes dall'altro o i testi polemici che i rappresentanti delle due intellighenzie si scambiavano.

Relazioni di scontro frontale, certo, a livello di professione di fede, di identità personale, potremmo dire, ma assai sfumate e diversificate quando si passi al livello del vissuto. Esamina la situazione del Regno sotto questa angolatura: Jean QUENIART (**La révocation de l'Edit de Nantes, Protestants et Catholiques français de 1588 à 1685**, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, pp. 138).

In otto brevi capitoli l'autore ripercorre il cammino che va dalla promulgazione dell'Editto alla Revoca tralasciando intenzionalmente la narrazione dei fatti ed in particolare delle procedure giuridiche per concentrare la sua attenzione sugli aspetti sociologici ed ecclesiastici delle due comunità in conflitto. Il quadro che ne emerge è quanto mai vario, ricco di sfumature, persuasivo.

La legislazione anti-ugonotta ed in particolare la Revoca dell'Editto di Nantes ebbero conseguenze economiche di enorme portata. Si valutano in genere quelle connesse con l'esodo dei profughi, l'impoverimento della nazione, il disordine creato nel mercato; non meno importante fu però il problema della alienazione dei beni dei fuggiaschi. Se ne occupa, per una zona limitata ma di particolare interesse, la Linguadoca, una pubblicazione specializzata: Magali SCHAEFFER (**La**

Révocation de l'Edit de Nantes et les Biens des Religionnaires fugitifs en Languedoc, Cahiers de l'Economie Méridionale, n. 6, Faculté de Droit et des Sciences Economiques, Université de Montpellier, 1985, pp. 210).

A conclusione della ricerca, appoggiata su documenti grafici, riproduzione di testi, l'autrice conclude che la strategia usata sul piano economico per condurre i protestanti a convertirsi è fallita e la politica usata nei loro riguardi non ha raggiunto lo scopo neppure sul piano economico. Il groviglio di procedure giudiziarie, l'incetezza legislativa, gli abusi e la corruzione del potere hanno vanificato l'operazione economica. La vendita dei beni è stata un'operazione infruttuosa come la pressione ideologica.

Fra i documenti merita menzione fra altri il Reprint delle **Quattres Relations d'Etienne Serres**, curata da Paul Dombre, sull'edizione del 1881 di Matthieu Le-Lièvre.

Per molti stati e per molti ambienti europei la Revoca dell'Editto di Nantes si identifica col fenomeno dell'emigrazione o, per usare l'espressione divenuta ormai classica, del Refuge.

Fino ad anni recenti il termine evocava realtà non ben definite, più prossime allo status symbol ed all'emozionalità romantica che alla realtà storiografica. Il Refuge era la fuga nella notte attraverso i mari o le foreste ma anche la calda accoglienza dei fratelli, la luce rassicurante del focolare ritrovato e della fede serbata nella tempesta ed era d'altra parte, per non poche famiglie protestanti europee, la reale o presunta discendenza da antenati ugonotti.

Il protestantesimo europeo riformato ha compiuto spesso nei confronti di questo fenomeno una operazione simile a quella della società statunitense nei confronti del May Flower. L'archetipo nobiliare a cui pochissimi possono realmente ricollegarsi diventa una sorta di riferimento ideale per tutti.

L'attenzione portata negli ultimi tempi al fenomeno di massa dell'emigrazione religiosa, più che al suo aspetto di epopea eroico-individuale, privilegia ora l'aspetto quantitativo più che qualitativo del Refuge, l'indagine sulle aree geografiche, le classi sociali interessate, gli itinerari percorsi, le condizioni di vita del nuovo ambiente, e l'inserimento in esso.

L'opera più recente e significativa in questo senso è il lavoro curato da Michelle MAGDELAINE e Rudolf von THADDEN, di cui Claudio Pasquet ci dà un resoconto a pagine 62.

Fra i paesi europei direttamente coinvolti nella vicenda del Refuge vanno ricordati in primis i Paesi Bassi e la Svizzera. Per quanto riguarda i primi si deve segnalare l'eccezionale volume curato da H. BOTS - G.H.M. **Posthumus Meyjes** - F. WIERINGA, **Vlucht naar Vryheid de Hugenoten de Nederlanden.**

Il volume di 120 pagine di formato 21-25, corredato da una iconografia di oltre 200 riproduzioni tutte di alta qualità artistica e documentaria, esamina, dopo un capitolo introduttivo, dedicato alla situazione degli Ugonotti in Francia, i rapporti fra i rifugiati ed il paese di immigrazione. La vita delle chiese valloni costituisce il primo evidente aspetto del problema, la loro organizzazione, la loro situazione, la loro realtà, il secondo aspetto del problema è rappre-

sentato dall'assistenza offerta dai Paesi Bassi ai rifugiati e le diverse forme che ha assunto, contributo in denaro, aiuti materiali ecc.; la terza parte dell'opera è riservata invece all'incidenza della presenza ugonotta nella cultura olandese sia sotto il profilo culturale ed artistico sia sotto quello più generale della mentalità e della sensibilità.

Di pari qualità, accuratezza tipografica, livello scientifico, anche se di natura diversa per origine ed impostazione, è la pubblicazione realizzata in un altro dei grandi luoghi del Refuge, la Svizzera. Si tratta del catalogo della mostra realizzata a Losanna nei locali del Musée historique de l'ancien Evêché sotto il titolo **Le Refuge Huguenot en Suisse (Die Hugenotten in der Schweiz)**.

In oltre 300 pagine di testo, riccamente illustrate, sono presentati i 600 pezzi dell'esposizione, oggetti, quadri, libri, documenti che forniscono una esauriente e varia panoramica del Refuge in terra elvetica. Anche in questo caso lo schema è dettato dalla materia presentata. Dopo una documentazione di carattere generale che presenta i problemi dell'esodo dei rifugiati ed il loro insediamento: vedute di località, elenchi di persone e documenti amministrativi ecc., si passa al corpo del'esposizione suddivisa in 5 sezioni, di cui le tre ultime consacrate al tema che suscita, evidentemente, magior interesse e cioè l'influenza del Refuge sulla realtà svizzera: **le Refuge et les économies, l'influence sur les beaux-arts, l'apport au mouvement des idées.** Il fatto che la presenza di migliaia di profughi abbia segnato la vita socio-culturale delle cittadine della Romandia in particolare, per evidente affinità linguistica e culturale è inconfutabile ma aldilà di affermazioni generiche quale è stata la reale entità, la portata di questa presenza? La definisce sinteticamente un autorevole studioso quale Jean-François Berger nel saggio: **entre l'ignorance et le mythe.** Berger puntualizza sinteticamente che nella fase di depressione economica degli anni '80 l'immigrazione ugonotta non segnò una svolta risolutiva. Produsse i suoi frutti solo nelle generazioni seguenti ed in settori limitati: négoce et banque.

Quando gli Ugonotti si inseriscono con la tenacia e la forza morale, che nasceva dalla loro scelta di fede, nella ripresa economica dei cantoni svizzeri. La difficoltà di integrazione nel quadro di una società depressa fornisce la spiegazione del fatto che gli esuli si siano solo in minima parte fermati in Svizzera e siano stati avviati verso il Nord. Fondamentale naturalmente il settore dedicato alla vita religiosa: « religion et société ».

Questa ampia, documentata, esauriente disamina del Refuge apre un interrogativo del massimo interesse. Quali sono stati nel contesto di questa situazione i problemi del minuscolo nucleo valdese rifugiato insieme al grande flusso ugonotto? Sociologicamente i Valdesi erano in situazione profondamente diversa dall'insieme del Refuge, contadini, senza mezzi né cultura, appartengono al sottoproletariato, di difficile inserimento nella nuova patria manterranno uno spirito di unione di corpo si potrebbe dire che permetterà loro di portare a termine l'avventura del rimpatrio.

Per quanto concerne Ginevra è da segnalare l'eccezionale volume edito dalla Société d'Histoire di quella città: **Genève et la Révocation de l'Edit de Nantes**, Société d'Histoire et d'archéologie de Genève, tome L. Genève-Paris, Droz - Champion, pp. 532).

I saggi ivi raccolti, in numero di 5, affrontano con ricchezza di documentazione, spesso anche inedita, i diversi aspetti del fenomeno « refuge huguenot » nella città di Calvino. Jérome SAUTIER ne studia l'aspetto politico, fondamentale per una città come Ginevra, nel primo saggio: **Politique et refuge, Genève face à la Révocation de l'Edit de Nantes.** Ad attirare l'attenzione è la figura dei résidents del re cristianissimo in città e la loro politica di larvate pressioni sulla repubblica. Olivier FATIO esamina invece l'aspetto ecclesiastico del problema, la chiesa di Ginevra ed i suoi pastori ed il loro atteggiamento nei confronti dei fratelli perseguitati: **L'église de Genève et la Révocation de l'Edit de Nantes.**

Il dibattuto problema dell'incidenza economica del « Refuge » sull'economia locale fa oggetto della indagine di Liliane MOTTU VHEBER: **Marchands et artisans du second refuge à Genève,** con particolare attenzione all'evoluzione delle lavorazioni della tela e della seta. I due ultimi saggi della raccolta affrontano il problema dell'assistenza caritativa offerta da Ginevra: ai condannati alle galere ed ai profughi con l'intervento della Bourse dei Poveri. Opera rispettivamente di Michel GRANDJEAN e Céline HOLTZ recano i titoli: **Genève au secour des galériens pour la foi** e **La Bourse française de Genève et le Refuge de 1684 a 1686.**

Sul Refuge inglese è apparsa una monografia di Bernard COTTRET: **Terre d'exil, l'Angleterre et ses réfugiés français et Wallons de la Réforme à la Révocation de l'Edit de Nantes 1550-1700;** Le Roy Ludunie ha prefazionato l'opera accostando la politica religiosa di Luigi XIV agli interventi anti-cattolici della politica di Cromwell; Linguadoca e Irlanda, zone periferiche, sottosviluppate, marginalizzate dal potere centrale in un analogo processo di repressione del potere.

In margine al problema della Revoca come evento ma direttamente ricollegato ad essa come fatto storico è lo studio di Pierre **BOLLE** sugli atti sin qui sconosciuti dei sinodi provinciali del Delfinato del 1657, 58 e 61 pubblicati con esauriente introduzione nella collana Archives du Dauphiné. Il volume (**Le Protestant Dauphinois et la république des synodes à la veille de la Révocation,** Lyon, La Manifacture, 1985, pp. 223) contiene non solo la trascrizione degli atti sinodali ma la loro riproduzione integrale in fac simile ed è accompagnato da un indice deei nomi di tutti i personaggi menzionati con le indicazioni essenziali.

Il Delfinato del XVII secolo non comprendeva solo le terre attualmente francesi ma le vallate del Chisone e della Dora fino a Chiomonte. La Revoca viene così a toccare in modo diretto anche una delle nostre regioni, il Piemonte attuale. Direttamente in queste vallate ed indirettamente per le conseguenze che ebbe sulla politica religiosa del ducato di Savoia con la conseguente guerra contro i Valdesi e la loro distruzione. Di questo aspetto, tutt'altro che secondario si occupa Giovanni GONNET sul n. 1986/1 del « Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français » pp. 117-124.

G. Tourn

THEO KIEFNER, *Um des Glaubens willen. Zum Waldenser - und Hugenotten - Gedenkjahr 1685-1985*, 1985, pp. 103 con 16 ill. (Solo in vendita presso l'autore: Lehengasse 5, D 7260 Calw 6, Prezzo 8 DM.).

Gli ultimi anni Kiefner si è reso molto utile per lo studio della storia dei Valdesi nel Seicento. Il suo capolavoro è **Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutscland 1532-1755**; dei quattro volumi pianificati sono finora usciti due (vedi **Bolletino** 158, pp. 72-74). Nel 1985 Kiefner ha organizzato una mostra itinerante di documenti attenenti alla vicenda dei Valdesi degli anni 1685-1700; nel **Bollettino** 157, p. 82 è già stata segnalata la guida ragionata della mostra. Anche in vista di questa mostra Kiefner poi ha raccolto nel **Um des Glaubens willen** i discorsi, che lui ha tenuto in occasione della sua mostra o della Revoca del'Editto di Nantes.

E' vero che i nove discorsi portano il carattere della parola parlata e talvolta si ripetono, ma d'altra parte danno chiaramente e in riassunto i risultati delle ricerche di Kiefner. I primi due discorsi ricapitolano specialmente il secondo volume del capolavoro di Kiefner; gli altri sette sono abbozzi per il terzo volume, in cui Kiefner tratterà le vicende dei Valdesi di Val Pragelato e di Val Perosa in Germania dopo il 1698.

Albert de Lange

RIVISTE

FRANCO CHIARINI ha pubblicato su « Clio » due brevi articoli: il primo di essi, *Il controllo del regime fascista sull'Esercito della Salvezza secondo le carte della polizia, 1928-1940* (a. XIX, n. 1, gennaio-marzo 1985, pp. 143-162), si avvale — e in parte pubblica — dei documenti del Ministero degli Interni relativi a questo movimento evangelico, come altri osteggiato e sottoposto a sorveglianza durante il ventennio a causa anche delle proprie origini straniere, sino allo scioglimento dell'agosto 1940.

Il secondo articolo, *Sull'Histoire des Vaudois di Jacques Brez* (a. XXI, n. 3, luglio-settembre 1985, pp. 457-466) esamina l'opera dell'eclettico pastore illuminista, già oggetto di uno studio di Franco Venturi, che è alle Valli figura tra le più rappresentative, assieme a Giacomo Marauda, Pietro Geymet e Rodolfo Peyran, del clima repubblicano e filofrancese,, sensibile al vento di rinnovamento che soffiava sull'Europa della seconda metà del secolo XVIII. Non si chieda a Brez di curarsi granché della purezza delle fonti della sua *Histoire:* egli adopera acriticamente quel che scrivono gli storici valdesi « classici », senza preoccuparsi troppo della loro attendibilità, a ciò mosso da « ...un'ermeneutica... tutta rivolta a quegli interessi concreti dettati dalle situazioni contingenti nelle quali si veniva a trovare: interessi... ai quali si era pervenuti non già tramite un processo storico

lento e progressivo, ma con un impovviso balzo in avanti che aveva portato gli uomini dal buio del passato al chiarore attuale » (p. 463). L'intento dell'opera è quindi pratico e didascalico, lontano assai da ogni clima di contrapposizione teologica tanto tipico dei secoli precedenti, in nome di una tolleranza antidogmatica che sfiora ormai il deismo.

GIOVANNI GONNET

ROBERTO RUSCONI, « *Forma apostolorum* »: *l'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani dei secc. XII e XIII*, in « Cristianesimo nella storia », 6 (1985), pp. 513-542.

Come indica il titolo, l'indagine del collega Rusconi dell'Università di Perugia riguarda più l'immagine esterna del predicatore che non il contenuto della sua predicazione, cioè più il modo in cui si presenta ai suoi uditori che non il suo messaggio religioso, anche se quel particolare modo di presentarsi (lasciarsi crescere barba e capelli, indossare vesti ruvide, camminare scalzi o con sandali, ecc.) veniva scelto proprio per conferire al messaggio « maggiore efficacia e credibilità ». Quell'immagine, « spesso rifiutata dall'istituzione ecclesiastica », avrebbe avuto la sua matrice in testi scritturistici, come quelli sulla missione dei Dodici o dei Settanta (Matteo X: 7-16; Marco VI: 7-13; Luca X: 1-12), i quali venivano assunti per configurare, insieme con la descrizione della prima comunità cristiana di Gerusalemme (Atti IV: 32-36), quella « forma apostolorum » (o « forma Ecclesiae primitivae » o « forma sancti Evangelii ») che tanta incidenza assunse nel primo fiorire di quei movimenti religiosi: valdesi, poveri cattolici e riconciliati, domenicani, francescani, spirituali, saccati e apostolici. Tra le tematiche particolari: l'uso dei sandali per i valdesi come segno gerarchico (i sandaliati); la caratteristica di « nudipedes » per i primi domenicani e francescani, da mettere in relazione con l'immagine della nudità di Cristo (donde la necessità di « seguire nudi un Cristo nudo »); infine la gimnopodia, col suo riferimento al testo di Romani X: 15 (« Quanto sono belli i piedi di quelli che annunziano buone novelle! »).

Buona la documentazione, anche se non del tutto esauriente. Circa i Valdesi primitivi, Rusconi si attiene in particolare alla tesi del Selge secondo cui « la povertà volontaria costituiva solo una caratteristica del loro modo di vivere » (p. 518), ma egli avrebbe potuto citare le opinioni alquanto diverse della Thouzellier e di Raoul Manselli. Durando è ricordato sotto il toponimo « de Huesca », senza riferimento alla problematica sollevata dal Dossat sull'origine piuttosto linguadociana del più prestigioso discepolo del mercante lionese. Mentre sono debitamente illustrati i due « proposita conversationis » di Durando de Osca e di Bernardo Prim, nei quali c'è il proponimento di condurre una vita povera ad imitazione letterale degli apostoli (« et pauperes esse decrevimus »), nulla è detto circa il precedente proposito di vita di Valdesio di Lione, dove quel proponimento appare per la prima volta (cf. Giovanni Gonnet, **Valdesio di Lione e Francesco d'Assisi: un confronto sulla base dei rispettivi « propositi di vita », 1180 e 1209**, in « San San Francesco nella civiltà medioevale, con riferimento alla Valle Reatina al Cicolano e a Corvaro », Rieti 1983, pp. 111-128).

GIOVANNI GONNET

INDICE

ROBERTO OSCULATI - *Reazioni romane alla revoca dell'editto di Nantes (1685-1689)* . . . . . pag. 3

MILKA VENTURA AVANZINELLI - *Il "luterano" Brucioli e il suo commento al libro della Genesi* . . . . . » 19

SIMONA CALVANI - *Note sul carteggio di Celio Secondo Curione dal 1535 al 1553* . . . . . » 35

Summary of the articles . . . . . » 41

Recensioni . . . . . » 43

Rassegna bibliografica . . . . . » 73

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7796

For use in Library only.

For Use in Library Only

INFORMATION CONSERVATION INC